

THEOLOGISCHE REVUE

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Fakultät zu Münster
und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten herausgegeben von
Professor Dr. Franz Diekamp und Professor Dr. Arnold Strucker

Monatlich 1 Nummer

Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

Preis halbj. 8 RM

Anzeigen 0,20 RM die 5mal gesp. mm-Zeile

Beilagen nach Vereinbarung

Nr. 7

1930

29. Jahrgang

Wissenschaft und Okkultismus:

Seitz, Phänomene des Spiritismus.

Grabinski, Eine Untersuchung der okkulten Phänomene. 2. Aufl.

Ders., Die große Lüge des Spiritismus.

Spesz, Okkultismus und Wunder (Mager).

Stegemann, Astrologie und Universalgeschichte (Kalinka).

Rybinski, Der Mal'akh Jahwe (Nötscher).

Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu (Rücker).

Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe (Sühling).

Loofs, Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus (Stiglmayr).

Goebel, Katholische Apologetik (Wunderle).

Molina, Das Leiden im Weltplan (Feckes).

van Roey, De Virtute Charitatis quaestiones selectae (Feckes).

Hofmann, Die freiwillige Gerichtsbarkeit (jurisdictio ordinaria) im kanonischen Recht (Haring).

Kleinere Mitteilungen.
Bücher- und Zeitschriftenschau.

Wissenschaft und Okkultismus.

Das Interesse für Okkultismus und Spiritismus ist gegenüber den letzten Jahren im Abflauen begriffen. Es ist ein Zeichen, daß Vernunft und gesunder Menschenverstand wieder zu ihrem Recht kommen. Mit dem Abflauen des Interesses aber hält nicht gleichen Schritt die Zahl der Veröffentlichungen über dieses weite Gebiet. Immer wieder erscheinen neue Werke auf dem Büchermarkt. Es wäre an sich nur zu begrüßen, wenn solche Neuerscheinungen uns wissenschaftlich nur weiter brächten. Schon oft Gesagtes oder Selbstverständliches wird in unzähligen Abwandlungen wiederholt. Nicht auf alle Neuerscheinungen trifft dieser Vorwurf, jedenfalls nicht in demselben Grad, zu. Mehr als auf anderen Gebieten ist in Spiritismus und Okkultismus eine Scheidung zwischen wissenschaftlicher und volkstümlicher Literatur am Platz. Während früher die volkstümliche Literatur, ungestört von jedem wissenschaftlichen Dazwischengreifen, alles üppig überwuchern konnte, hat die starke okkultistische Woge, die in der Nachkriegszeit über alle Länder dahinging, eine Wendung gebracht. Die Wissenschaft hat die ursprüngliche Scheu überwunden und beschäftigt sich, wenn auch noch nicht gerade tiefgehend, mit den Fragen des Okkultismus. Zunächst galt es einmal, die Tatsachenfrage zu lösen. War es bis dahin in der Wissenschaft Gewohnheit, die okkulten Erscheinungen als Tatsachen einfach in Abrede zu stellen, so mußte man sich doch durch das mehr und mehr sich häufende und von verschiedensten Seiten geprüfte Tatsachenmaterial eines besseren belehren lassen. Heute darf die Tatsachenfrage als entschieden gelten. Es gibt wirklich okkulte Erscheinungen. Sie sind Tatsachen. Wo immer aber Tatsachen sind, ist ein Feld der Betätigung für die Wissenschaft eröffnet.

Daß nirgends Betrug und Täuschung so unkontrollierbar ihr Unwesen treiben können, ist eine ausgemachte Sache von solcher Selbstverständlichkeit, daß man es in der wissenschaftlichen Literatur unterlassen sollte, immer wieder mit viel Aufwand Nichtbestrittenes beweisen zu wollen. In diesen Fehler fällt in etwa der dritte Band des Werkes vom Münchener Apologeten Anton Seitz, mit dem Gesamttitle „Okkultismus, Wissenschaft und Religion“¹. Er trägt

den Sondertitel „Phänomene des Spiritismus“. Er schließt mit dem Ergebnis: „Was wir sehen auf dem Gebiet des Mediumismus, ist ein verfilztes Gewebe von Irrtum, Selbsttäuschung und Betrug. Wo immer man die kritische Sonde ansetzt, zerfließen die Tatsachen, von denen berichtet wird, und es bleibt nur die Hoffnung, daß wirklich qualifizierte Forscher Gelegenheit finden, mit sogenannten Medien unter Bedingungen zu experimentieren, die überhaupt eine wissenschaftliche Methode zulassen.“ So sehr wir den wissenschaftlichen Ernst, die außergewöhnliche Belesenheit anerkennen, so müssen wir doch, wie wir es auch schon anderswo taten, seinem Schlussergebnis insoweit widersprechen, als es die Tatsächlichkeit der okkulten Erscheinungen betrifft. Beim Durcharbeiten seines Werkes wird man den Eindruck nicht los, daß er mit dem apriori angenommenen Vorurteil der Betrugstheorie das weite Feld des Okkultismus und Spiritismus ableuchtete und so nur Betrug und Täuschung fand, die wirklichen Tatsachen aber nicht sah. Freilich können sie leicht übersehen werden, da sie vielfach in den Trümmern von Betrug und Täuschung liegen. Ich selber wurde mit okkulten Erscheinungen befaßt, bei denen die Umstände und Bedingungen so waren, daß Betrug und Täuschung so gut wie ausgeschlossen waren. Wahre Aufgabe der Wissenschaft ist es nicht, Bewiesenes und Unbestrittenes immer wieder von neuem zu beweisen, sondern noch ungeklärte Tatsachen zu erklären. Wer die Tatsachen, die zu erklären sind, einfach leugnet, enthebt sich freilich der nicht geringen Schwierigkeit, eine Erklärung versuchen zu müssen. — Im übrigen aber enthält das Werk von Seitz, insbesondere auch der dritte Band, wertvolles Material und beachtenswerte Gesichtspunkte. Ihm gebührt ein Ehrenplatz im neueren wissenschaftlichen Okkultismus.

So ganz unberechtigt ist es nicht, immer wieder zu warnen, leichtgläubig das Gebiet des Spiritismus und Okkultismus zu betreten. Denn eine verdoppelte Kritik ist hier vonnöten. Dessen wird man von neuem inne, wenn man etwa die Werke von Bruno Grabinski liest. Er darf wohl als einer der Hauptvertreter der populären okkultistischen Li-

mus, Wissenschaft und Religion. Bd. III. In der Sammlung „Zur religiösen Lage der Gegenwart“, herausgegeben von Dr. Erhard Schlund O.F.M.] München, Dr. Franz A. Pfeiffer, 1929 (233 S. 8°). M. 5.

¹ Seitz, Anton, Phänomene des Spiritismus. [Okkultis-



teratur angesehen werden. Typisch dafür ist seine „Neuere Mystik“², die das gerade Gegenteil von dem Werk von Seitz darstellt. Während Seitz alle Erscheinungen des Okkultismus als Betrug abzutun geneigt ist, nimmt Grabinski die Tatsächlichkeit derselben als zu selbstverständlich an. In seiner neuesten Schrift „Moderne Totenbeschwörung“³ macht er sich zum Erben Rauperts, indem er sich dessen Standpunkt aneignet, sowohl in der Tatsachenfrage als in der Frage der Erklärung. Darum der Untertitel seiner Schrift: „Die große Lüge des Spiritismus“. Der Titel wäre insofern irreführend, als er die Vermutung nahelegen könnte, der Verfasser sähe in Spiritismus und Okkultismus nur Betrug und Täuschung. In der Tatsachenfrage ist er ebenso unkritisch wie früher geblieben. Er will in seiner Schrift vielmehr auf die große Gefahr des Spiritismus hinweisen. Er hat sich inzwischen die dämonistische Theorie Rauperts zueigen gemacht, die besagt, daß die okkulten Erscheinungen auf Lügengeister, Dämonen als ihre Ursache zurückzuführen seien. Wer dem Spiritismus sich ergibt, begibt sich unter den unmittelbaren Einfluß der bösen Geister. Diese Auffassung ist zum allerwenigsten sehr einseitig und kann auf keinen Fall allen Tatsachen gerecht werden. Dämonische Wesen sind ohne Zweifel sehr intelligente Wesen. Es verriete aber große Unintelligenz, wenn diese Geister durch ihre Kundgebungen das gerade Gegenteil von dem erreichen, was sie ihrer innersten Willenseinstellung nach anstreben. Die bösen Geister haben nur das eine Interesse, den Menschen zu schaden, indem sie dieselben zur Sünde unmittelbar oder mittelbar verführen. Ich war wiederholt Zeuge von spiritistischen Phänomenen, die Anlaß wurden, daß Exorzismen vorgenommen, Messen gelesen, viele und durch lange Zeit sich erstreckende Gebete verrichtet wurden, daß die vom Spuk Betroffenen zu den Sakramenten gingen usw. So töricht sind die Dämonen nicht, daß sie das Gute befördern. Gebot der Wissenschaften ist es, zu den Erscheinungen die nächstliegenden Ursachen zu suchen. Die okkulten Erscheinungen sind durchgängig an sogenannte Medien gebunden. Auch den ortsgebundenen Spuk nehme ich von dieser allgemeinen Tatsache nicht aus. Es ist nicht schwierig, auch für diese Erscheinungen ein Medium nachzuweisen, das allerdings gewöhnlich nicht eine einzelne Person, sondern die Leute einer ganzen Gegend sind. Ich hatte Gelegenheit, so zu experimentieren, daß sich einwandfrei die Abhängigkeit von Medien ergab. Steht aber einmal fest, daß Medien wirkursächlich an den Erscheinungen beteiligt sind, dann ist die Frage die, ob sie diese Wirksamkeit aus sich oder nur unter dem Einfluß geistiger Wesen ausüben können. Darüber ein wissenschaftliches Urteil abzugeben, ist nur dann möglich, wenn wir die Natur des medialen Zustandes etwas näher kennen. Jedenfalls ist es widersinnig, anzunehmen, Geistwesen könnten nur durch Medien wirken. Es ist hier nicht der Ort, den Gedanken weiter auszuführen. Solange nicht die Natur des medialen Zustandes aufgeklärt ist, solange müssen spiritistische und dämonistische Theorie als unwissenschaftlich abgelehnt werden. Es gibt freilich Tatsachen, bei denen man von vornherein behaupten kann, daß sie niemals im Bereich einer menschlichen, einer geschaffenen Kausalität liegen, wie z. B. bei Voraussagen, die Handlungen betreffen, die

aus einem freien Willen hervorgehen oder die ein normales übermenschliches Bewußtsein voraussetzen. Nehmen wir die landläufigen Erscheinungen des Spiritismus, so trifft keines von beiden zu. Es ist aber wiederum unwissenschaftlich, Erscheinungen aus höheren Ursachen erklären zu wollen, die aus niederen erklärt werden können.

Wissenschaftlich mit das Beste, was bisher über Okkultismus erschien, ist Joseph Feldmanns „Okkulte Philosophie“⁴. Ihm an die Seite stellen möchte ich ein vor kurzem erschienenenes Werk: „Okkultismus und Wunder“ von Alexander Spesz⁵. Nahm dort ein Philosoph das Wort zur Frage, so spricht hier ein Dogmatiker. Spesz ist vorsichtig, besonnen und zurückhaltend im Urteil. In der Tatsachenfrage nimmt er den richtigen Standpunkt ein. In der Erklärung der Tatsachen schlägt er ebenfalls den richtigen Weg ein. Er sucht nach den zunächstliegenden Ursachen. Er findet im allgemeinen, daß die okkulten Erscheinungen natürlich, d. h. aus der medialen Anlage heraus erklärt werden können. Als Theologe will er der Gefahr begegnen, okkulte Erscheinungen und Wunder im dogmatischen Sinn miteinander zu verwechseln. Man darf sich von einem gewissen Schein nicht in die Irre führen lassen. Der sicherste Weg, dem Irrtum zu entgehen, ist es, klar und eindeutig den dogmatischen Wunderbegriff herauszuarbeiten und daran die Tatsachen zu prüfen. Diesen Weg geht der Verfasser. So gelingt es ihm, eine klare Scheidelinie zwischen Okkultismus und dem Wunder im katholischen Sinn zu ziehen. Er zeigt, wie der Okkultismus wohl Scheinwunder, aber keine wirklichen Wunder aufweisen kann, wie sie etwa in der Heiligen Schrift berichtet werden. Darin liegt der Schwerpunkt der Bedeutung des Werkes. Es lag nahe, daß der Verfasser eine Frage von hochaktueller Bedeutung in seine Untersuchung miteinbezog, nämlich die Konnersreuther Frage. Sind die Tatsachen von Konnersreuth medialer oder wunderbarer Natur? Der Verf. will einem endgültigen Urteil der Kirche nicht vorgreifen. Er läßt es als wahrscheinlich gelten, daß in den Konnersreuther Geschehnissen Natürliches und Übernatürliches ineinandergreifen.

Man wird in Zukunft an wissenschaftliche Werke über Okkultismus die Forderung stellen müssen, daß sie die Eigenart des medialen Zustandes untersuchen. Nur indem er aufgeklärt wird, läßt sich bestimmen, ob und wie weit er ursächlich an den okkulten Tatsachen beteiligt ist. Daß er daran beteiligt ist, dürfte bereits feststehen. Auch das dürfte bereits gesichert sein, daß er wirkursächlich mit dabei ist. Als entscheidende Frage dürfte nur die übrig bleiben, ob er allein ausreicht zur Erklärung der Erscheinungen, oder ob noch andere Geistwesen mitherangezogen werden müssen. Die weitaus größere Wahrscheinlichkeit steht auf Seiten derjenigen, die alle landläufigen okkulten Erscheinungen aus dem medialen Zustand allein erklären. Wir möchten damit keineswegs in Abrede stellen, daß jenseitige Geistwesen sich dem Diesseits kundgeben können. Nur müssen wir als oberste Regel der Echtheit aufstellen, daß ihre Kundgebungen in sich sinnvoll und außergewöhnlich sind und einem höheren sittlichen oder religiösen Zweck dienen. Mit anderen Worten: solche Offenbarungen müssen im Einklang stehen mit unseren gesicherten Begriffen von Jenseits und jenseitigen

² Grabinski, Bruno, Eine Untersuchung der okkulten Phänomene. 2. Aufl. Hildesheim, Borgmeyer, o. J. (XII, 495 S. gr. 8°).

³ Grabinski, Bruno, Moderne Totenbeschwörung. Die große Lüge des Spiritismus. Hildesheim, Borgmeyer, o. J. (159 S. kl. 8°). M. 2,50.

⁴ Feldmann, Joseph, Okkulte Philosophie. Paderborn, Schöningh, 1927 (VIII, 223 gr. 8°); vgl. Theol. Revue 1928, 143.

⁵ Spesz, Alexander, Okkultismus und Wunder. Hildesheim, Borgmeyer, o. J. [1930] (225 S. gr. 8°). M. 5.

Geistwesen. Wer aber die okkultistisch-spiritistische Literatur verfolgt, wird die von ihr berichteten Vorgänge nicht nur nicht in Übereinstimmung mit dieser obersten Regel finden, sondern vielfach im schroffen Gegensatz dazu.

Salzburg/Beuron. P. Alois Mager O. S. B.

Stegemann, Viktor, Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis. [ΣΤΟΙΧΕΙΑ, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, Heft IX.] Mit einer Sternkarte. Leipzig, B. G. Teubner, 1930 (257 S. gr. 8°). M. 16.

Das Buch ist ausgezeichnet durch tiefgründige Gelehrsamkeit, namentlich auf dem Gebiete der griechischen Astrologie, durch verständige Beurteilung der handschriftlichen Überlieferung, eindringende Erfassung des Wortsinnes und nicht zuletzt durch geschmackvolle Behandlung der deutschen Sprache. In wenig Worten einen Überblick über den reichen Inhalt des Buches zu geben ist schwer. Der Hauptteil (S. 100—200) liefert den bis ins einzelne durchgeführten Nachweis, daß Nonnos sein großartiges Bild der Weltzeitalter von der sagenhaften Urzeit an auf die Herrschaft der Gestirne des Tierkreises gründet, daß im Mittelpunkt der Entwicklung Dionysos steht, der (wieder) die Dike in ihre Rechte einsetzt, und daß die (neue) Herrschaft der Dike ihre Vollendung im römischen Weltreich erfährt. „Aus einer universalhistorischen Perspektive wollen die Dionysiaka den Sinn des römischen Imperium deuten. Das ist erreicht worden. Die Gesetzgebungstätigkeit Justinians wirft hier ihre Schatten voraus“ (S. 196). „... während bei dem Iranier als das Ziel die Selbstverwirklichung des guten Prinzips definiert wird, die Geschichte also in ihrem Telos transzendent ist, sieht Nonnos dasselbe in der Gestaltnahme der Dike im römischen Reich und einen (einem?) damit verbundenen Glückseligkeitszustand der diesseitigen Menschheit“ (S. 204).

Vorangeschickt sind Abschnitte über die astronomische Grundlage der Astrologie des Nonnos, über die astrologische Planetenlehre und die Sphära des Dichters und über seine astrologischen Quellen, unter denen das astrologische Werk (Pentateuchos?) des Dorotheos von Sidon (vor Nero) die erste Stelle eingenommen hat.

Der hohe Wert, der den Untersuchungen Stegemanns für ein tieferes Verständnis der Dionysiaka zukommt, wird noch erhöht durch die förderlichen Übersetzungen und eingehenden Erklärungen vieler Stellen der Dichtung (S. 128—158 über XI 485—XII 117 die Tafeln der Harmonia) und durch die Beilagen I: über die Lebenszeit des Dichters (Anfang des V. Jahrhunderts) und II: über die Komposition der Dionysiaka, die nach einem rhetorischen Lehrbuch des Menander (um 300 n. Chr.) als hellenistisches Königsenkion angelegt sind (Vergleich mit Vergils IV. Ekloge!) und in der Verteilung auf Bücher ein bestimmtes Zahlenschema erkennen lassen.

Die Ausführungen des Verf. sind größtenteils so überzeugend, daß man ihnen gerne zustimmt. Zweifel sind mir gekommen, ob die κύβητες der Harmonia (XII 32) als Wandgemälde betrachtet werden dürfen (S. 161) und ob sie wirklich auf reale Vorlagen zurückgehen (S. 166: „wir sahen schon oben . . . wieviel mehr die Tafeln enthalten haben, als der Dichter andeutet“; S. 172: „Ob auch die Bilder mit Rötel gezeichnet waren, muß mangels einer diesbezüglichen [1] Angabe leider [1] unbeantwortet bleiben“), obwohl andere dichterische und rhetorische Ekphraseis von den Schildbeschreibungen angefangen bis auf die Eikones

gewiß entweder ganz oder wenigstens teilweise der Phantasie, die durch gleichzeitige Kunstwerke angeregt war, entstammen und obwohl Stegemann S. 233 (in der III. Beilage über Theben als Abbild der Himmelstadt) selbst zugibt, daß „Nonnos bei dieser Beschreibung Thebens keine wirklich topographische Anschauung gehabt hat“. Als unverständlich bezeichnet er S. 163 in der Beschreibung der 2. κύβης die Worte XII 55 ff: πῶς βροτέην ὠδίην γονὴν πίτυς ἢ πόθεν ἄφνω δένδραϊν γονέσσαν ἀναπτύσσα λοχείην ἄσπορον αὐτοτέλεστον ἀνήρυσεν νύεα πύκνης; aber zweifellos hängt diese Vorstellung mit dem Glauben an Herkunft der Menschen von Bäumen, der schon τ 163 bekämpft wird, zusammen, vgl. Preller-Robert I 79⁴.

Den Abschluß des bahnbrechenden Werkes bilden eine Stammtafel des Kadmischen Geschlechtes, umfängliche Nachträge und ausreichende Register.

Innsbruck.

Ernst Kalinka.

Rybinski, Dr. Joseph, Der Mal'akh Jahwe. Paderborn, F. Schöningh, 1930 (123 S. gr. 8°). M. 6.

R. hat seine Schrift als Doktordissertation der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. d. Schweiz vorgelegt; ob sie als alttestamentliche oder als dogmatische bzw. dogmengeschichtliche Arbeit gelten sollte, ist aus seiner Angabe nicht zu ersehen. Der Grundeinstellung und Durchführung nach möchte man das letztere annehmen. „Die Hl. Schrift, zusammen mit den theologischen Grundprinzipien, so wie sie sich beim h. Augustinus und beim h. Thomas von Aquin vorfinden, sollen als Grundlage zur positiven Erörterung und Darstellung des Mal'akh Jahwe dienen“ (S. 8). R. betont, die endgültige Lösung der Mal'akh-Jahwe-Frage hänge von der Art ab, wie man die Inspiration und das Übernatürliche am A. T. auffasse (S. 48), und hält es darum für unlogisch, die verschiedenen, wie er sagt, oft sehr geistreichen Theorien der modernen Exegeten in dieser Frage, die seine Auffassung von Inspiration und übernatürlichem Charakter der Hl. Schrift nicht teilen, als irrig zu erweisen (S. 51).

Der Verf. bespricht nacheinander die Engel-Gottesvorstellung im A. T., im N. T., bei den voraugustinischen Vätern, bei Augustinus und bei Thomas von Aquin. Er kommt zu dem Ergebnis: Im A. und N. T. handelt es sich ausschließlich um einen kreatürlichen Engel, der nicht mit Jahwe identisch ist, sondern ihn lediglich vertritt; auch Augustinus und Thomas von Aquin halten ihn im wesentlichen für ein geschaffenes Wesen, das aber Gott oder (nach Augustin) eine der drei göttlichen Personen (nicht bloß den Logos) andeuten kann, während die voraugustinischen Väter nur den Logos durch den Jahwe-Engel vertreten sein lassen und somit die Engel-Gottesvorstellung des A. T. für die Trinitätslehre bzw. Christologie fruchtbar machen wollen.

R. hat sich bemüht, in die Frage einzudringen, er hat die in Betracht kommenden biblischen Stellen fleißig zusammengetragen und sich bestrebt, ihnen den Sinn abzugewinnen, der seiner Hauptthese von der Kreatürlichkeit des Jahwe-Engels entspricht. Denn auch dann, wenn er von Jahwe in der ersten Person redet, ist er nach R. nicht mehr als ein bevollmächtigter Stellvertreter oder eine Erscheinungsform Jahwes, so wie ein Botschafter oder ein Legat eine Erscheinungsform des Königs bzw. des Papstes sei, in dessen Namen er spricht (vgl. S. 31. 60 f.). Dabei erkennt R. an, daß die Mal'akh-Jahwe-Idee im A. T. eine gewisse Entwicklung durchgemacht habe, deren Grund aber nicht in der Korrektur einer früheren irrigen Vorstellung durch spätere bessere Erkenntnis zu suchen sei, sondern vielmehr in der göttlichen Vorsehung liege (S. 18). Der Verf. ist auch der Annahme verschiedener Quellen bzw. verschiedener Rezensionen einzelner Erzählungen im A. T.

nicht abgeneigt (S. 23. 26). Jedoch erweckt die Erklärung der Bibelstellen, die R. zur Begründung seiner These beibringt, nicht immer den Eindruck des Ungezwungenen und natürlich Sinn-gemäßen; vgl. z. B. S. 29 f. das über Gen 48, 15 f. Gesagte; ferner die unwahrscheinlichen Erläuterungen zu Hos 12, 4 f. (S. 44 f.): „Durch den Engel hat Gott mit Jakob gekämpft“ und „Dieses ‚ihn‘ bezieht sich also auf Gott nur insofern, als er durch den Mal'akh Jahwe vertreten war“; auch aus Hebr 13, 1 ff. (S. 73) scheint mir zuviel gefolgert zu werden. Der § 6 (S. 41—47) hätte volle Beweiskraft doch wohl nur unter der Voraussetzung, daß es sich im A. T. beim Mal'akh Jahwe immer um dasselbe individuelle Wesen handelt, was aber nach R. selbst (S. 15) durchaus nicht sicher ist; auch steht nicht ohne weiteres fest, daß die Auffassung der späteren Zeit, auf die der § 6 Bezug nimmt, in diesem Punkt unbedingt dieselbe sein muß wie die volkstümlichen Vorstellungen jener Epoche, in der die Erzählungen von Gen und Ex spielen. R. rechnet ja selbst mit der Möglichkeit einer Entwicklung. Es wäre deshalb doch in Frage zu ziehen, ob man sich schon in altisraelitischer Zeit über den Unterschied zwischen Jahwe und Mal'akh Jahwe ganz im klaren war. Der Wechsel der beiden Bezeichnungen innerhalb derselben Erzählung könnte sehr wohl darin seinen Grund haben, daß über ihr gegenseitiges Verhältnis noch keine feste Vorstellung herrschte, vgl. z. B. Richt 13, 3 ff. (S. 35). Auch die Trinitätslehre fehlt ja, wie R. selbst betont, dem A. T., und noch heute gibt es religiöse Vorstellungen und Begriffe, für die man nach größerer Klarheit und Genauigkeit sucht.

Aus diesen Gründen kann man füglich bezweifeln, ob der Verf. in allen Punkten Zustimmung finden wird. Aber als Übersicht über das in Betracht kommende Material wird seine Schrift willkommen sein.

An kleineren Versehen habe ich mir angemerkt: S. 33³ lies Rabbinen statt Rabbiner; S. 36¹ stimmt die eine Jahreszahl wohl nicht; darnach wäre auch im Literaturverzeichnis der Aufsatztitel vollständiger zu geben; S. 45 Z. 10 lies V. 5 statt V. 6; S. 48 ist der Schluß des Zitats nicht kenntlich gemacht; zu S. 55; von Procksch, Genesis ist 1924 eine neue Auflage erschienen; ferner vermißt man eine Bezugnahme gerade auf den neuesten deutschen Kommentar zum Zwölfprophetenbuch von Sellin (1922² und ³ 1929/30).

Wien.

F. Nötscher.

Jeremias, D. Dr. Joachim, Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. II. Teil. Die sozialen Verhältnisse. B. Hoch und niedrig. 1. Lieferung. Die gesellschaftliche Oberschicht. Leipzig, E. Pfeiffer, 1929 (142 S. gr. 8°). M. 8,50.

Von dieser vorwiegend aus rabbinischen Quellen geschöpften wertvollen Kulturgeschichte des neutestamentlichen Zeitalters habe ich den I. Teil (die wirtschaftlichen Verhältnisse) in der Theol. Revue 1924, S. 358, den ersten Abschnitt des II. Teiles (die sozialen Verhältnisse, Reich und arm) ebenda 1925, S. 433 angezeigt. Nach einem langen Zwischenraum ist nun der 2. Abschnitt des II. Teiles: Hoch und niedrig, 1. Lieferung, Die gesellschaftliche Oberschicht, hinzugekommen.

Der Verf. gibt zunächst eine eingehende Schilderung der Priesterschaft in ihren einzelnen Stufen, dann werden der „Laienadel“, die Schriftgelehrten und die Pharisäer behandelt, Gegenstände, die für das Verständnis des N. T. sehr ergebnisreich sind. Die häufig genannten „Hohenpriester“ sind die Oberpriester des Tempels, d. h. außer dem Hohenpriester noch der Tempeloberst, der priesterliche Tempelaufseher und drei Schatzmeister, die neben Schriftgelehrten und Pharisäern als Mitglieder des Hohen Rates eine wichtige Rolle spielen, die Gruppe der „Oberpriester“ erscheint auch noch als Gerichts- und Verwaltungsbehörde des Tempels. Wir erhalten ferner eine reich dokumentierte Geschichte der Hohenpriester,

namentlich der nachseleukidischen Zeit, der Organisation der Priester und Leviten. Neben diese tritt dann noch ein einflußreicher „Laienadel“, die Ältesten, und eine jüngere Oberschicht, die Schriftgelehrten und Pharisäer, deren Anschauungen (Esoterik) und Bedeutung ausführlich geschildert werden; auch die „Gemeinde des neuen Bundes“ in Damaskus rechnet J. zu der Gruppe der pharisäischen Organisationen aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert; ob aber die Parallele Mēbaqqēr — ἐπισκοπος dieser Sekte auch als Vorbild des christlichen Episkopats (S. 133) tatsächlich ernstlich zu erwägen ist, scheint mir fraglich.

Ich vermisste in diesem Heft, das wie seine Vorgänger eine eigene, nicht fortlaufende Pagination hat, ein Abkürzungsverzeichnis, wie es im 2. Hefte wenigstens auf dem Umschlage beigegeben war; hoffentlich bringt das Werk beim Abschluß ein genügendes Sachregister, damit der wirklich reiche und wichtige Inhalt auch leicht ausgeschöpft werden kann. Die Sadduzäer hätten wohl eine gesonderte Behandlung erfahren können, nicht nur beiläufig im Rahmen der Kapitel Laienadel und Pharisäer genannt werden sollen.

Münster i. W.

A. Rücker.

Reitzenstein, R., Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Mit Beiträgen von L. Troje. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1929 (VII, 399 S. gr. 8°, 1 Tafel). M. 14, geb. M. 16.

Im Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahre stehen die Mandäer. Es ist eine im Aussterben begriffene Religionsgemeinschaft, die sich als einziger Zweig des Gnostizismus bis in die Gegenwart erhalten hat. Sie hat ihren Sitz in den Gegenden des unteren Euphrat. Diese Sekte besitzt eine ziemlich umfangreiche Literatur. M. Lidzbarski hat durch seine Übersetzungen die mandäischen Texte weiteren Kreisen zugänglich gemacht und sie so der wissenschaftlichen Erörterung erschlossen. Herkunft und Alter der Mandäer sind zwei besonders umstrittene Fragen, die immer noch der Lösung harren. Das ist vor allem zu beachten bei Beurteilung ihrer Schriften. In ihrer heutigen Fassung entstammen dieselben teilweise erst der Zeit des Islams, wenn auch manche Partien in weit ältere Zeit hinaufreichen.

R. hat sich in steigendem Maße dem Studium der Mandäer und der Erforschung und religionsgeschichtlichen Einordnung ihrer Religion zugewandt. Immer mehr sucht er den angeblichen Einfluß derselben auf das Christentum nachzuweisen. Bisher handelte es sich dabei meist um Details. In dem vorliegenden Buche jedoch will R. den Beweis für einen entscheidenden Punkt beibringen. Die Taufe nimmt nämlich in der mandäischen Religionsübung die Hauptstellung ein. Noch heute üben die Mandäer den Taufbrauch, wie neuere Forscher (Petermann und Siouffi) feststellten. Das Taufzeremoniell ist uns zudem in den liturgischen Büchern mit den Gebeten und Gesängen und Ritualvorschriften erhalten. Die Mandäer kennen ein jährliches fünftägiges Tauffest. Doch ist ihre Taufe nicht unwiederholbar, sondern wird auch jeden Sonntag bei dem Gemeindegottesdienst erteilt. Die Taufe muß stets in fließendem Wasser stattfinden, das als „Jordan“ bezeichnet wird. Damit verbunden ist eine Ölsalbung und ein religiöses Mahl, bestehend aus Brot und Wasser (Pihta und Mambuha). Die mandäische Taufe bezeugt die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft, verleiht Sündennachlaß und nach dem Tode Aufnahme in das Reich des hohen Licht-

königs, der zugleich der Taufgott ist, in dessen Namen die Taufe gespendet wird. Ursprünglich soll jedoch nach R. (S. 239 ff.) die mandäische Taufe auch eine Bekehrungstaufe gewesen sein. Der Brauch sei zwar in die liturgischen Sammlungen nicht aufgenommen, aber einige Reste davon hätten sich im Ginza R. II 2 und 3 erhalten.

Behaupteten früher die Religionshistoriker die Abhängigkeit der christlichen Taufe von antik-heidnischen Kulturen mehr unter Hinweis auf äußere Ähnlichkeiten, so versucht R. jetzt nachzuweisen, daß die mandäische Taufe gerade den Wesensgehalt der christlichen Taufe enthalte und zwar ursprünglicher und logischer als letztere. Darum kann die christliche Taufe nicht das Vorbild gewesen sein. Vielmehr muß das Christentum seinen Taufritus von den Mandäern übernommen haben. Dasselbe gilt auch für Johannes und seine Bußtaufe. Und doch führten die Mandäer ihre Taufe auf Johannes den Täufer zurück (S. 1). Die Möglichkeit für diese Behauptungen gewinnt R., indem er einerseits zuviel in die mandäischen Texte hineininterpretiert, andererseits aber die Zeugnisse für die christliche Taufe in den ntl. Schriften und bei den christlichen Schriftstellern irrig interpretiert und daraus falsche Folgerungen zieht. In den christlichen Zeugnissen findet er keine einheitliche Taufauffassung. R. geht eben in der Bewertung der christlichen Taufe stillschweigend von der falschen Annahme aus, daß in den ntl. Schriften alles vollständig gesagt sein müsse, was der Glaube lehre, auch betreffs der Taufe. Doch kennt er auch ein anderes Deutungsprinzip. So z. B. wenn er von dem Bericht über die Taufe der Samariter durch Philippus (Apg 8) sagt, daß wir unrecht handeln, „wenn wir von dieser Stelle kirchenrechtliche oder dogmatische Belehrungen über die Taufe erwarten“ (S. 163). Diesem Prinzip der Erklärung und Deutung hätte R. auch sonst folgen sollen. An den meisten Stellen wollen die christlichen Schriftsteller nicht das gesamte Lehrgut darlegen, sondern entsprechend ihren Absichten nur die eine oder die andere Seite. Damit berührt sich eng ein weiterer Grundirrtum. R. scheint anzunehmen, daß das Taufritual im Christentum von Anfang an voll und ganz vorhanden gewesen sein müsse, wenn es dasselbe unabhängig von anderen Kulturen ganz aus sich heraus gebildet hätte. Daß aber eine Entwicklung von einfachen Formen zu dem späteren schönen, reich ausgestatteten Taufbrauch stattgefunden, ist eine feststehende Tatsache. Für R. ist das wieder ein Beweis der Abhängigkeit der christlichen Taufe von der Mandäertaufe, die nach ihm das Taufritual ursprünglich und vollinhaltlich bietet. R. behandelt eben die christlichen und mandäischen Schriften nicht gleich. Auch letztere bieten nicht an allen Stellen das volle Glaubensgut, die ganze Anschauung. R. muß das von ihm angenommene Taufmysterium aus verschiedenen Texten zusammenstellen. Gerechterweise müßte er also auch hier sagen, daß die Mandäer verschiedene Auffassungen von der Taufe gehabt hätten, ganz abgesehen davon, daß wir bezüglich der Datierung sehr unsicher sind.

Reitzensteins Buch zerfällt in fünf Kapitel und drei Beilagen. Bei der Fülle des Stoffes kann ich das Wichtigste nur kurz skizzieren und werde dann zum Schluß auf Einzelheiten näher eingehen.

Kapitel I (S. 1—66). An Hand der Liturgie untersucht R. die Bedeutung der mandäischen Taufe. Er geht dabei nicht von den Ritualvorschriften aus, „sondern von den Gebeten und Liedern, welche sich mit der Handlung verbinden und deren inneren Sinn dem Hörer erklären sollen“ (S. 1). Die beiden Lieder XXX und XXI bilden die Grundlage der Erklärung. Das

Lied XXX wird nach Vollendung der Gesamthandlung von dem Priester vorgetragen, das Lied XXI hingegen vor der Ölsalbung, nachdem der Täufling nach Vollzug des Taufbades aus dem Fluß emporgestiegen ist. Lied XXX schildert in drei Strophen eine dreifache Gefahr (Berg, Feuer und Wasser), die die Seele zu bestehen hat und die sie nach anfänglichem Zagen mit vertrauensvollem Blick zur Höhe siegreich besteht und so „ihr eigenes Leben“ findet. Nach R. bedeutete das „Leben“ „Unsterblichkeit oder Vergottung“, was „nicht ein einfaches Untertauchen in ein heiliges Element, sondern eine Leistung, eine Wanderung zu einem bestimmten Ziel“ bewirken muß (S. 4). Lied XXI erzählt von einem Gespräch zwischen einem Gott (Vater Šitil) und dem Stamm der Seelen. Die Seelen bitten den Gott, mit ihnen zum Jordan zu gehen. Auf Verlangen nennen sie Zeugen, zunächst Sonne, Mond und Feuer, die er aber als falsche Zeugen ablehnt. Da erst nennen sie die „wahrhaften Zeugen“. Nach R. ist die Situation: „vor der Himmelspforte findet eine Prüfung oder ein Gericht statt“ (S. 7). Weiter sollen die Seelen nach einer Taufe verlangen, „aber die Wassertaufe im wirklichen Jordan kann es gar nicht sein; aus der kommen die Seelen ja eben“ (S. 9). Da nun in den drei folgenden Liedern der Liturgie von der Ölung die Rede ist, soll diese eine zweite, himmlische Taufe sein, denn „auch das Öl stellt nur das Lichtwasser, den himmlischen Jordan dar“ (S. 9). Durch solche mystische Deutung erschließt R., „daß diese Taufe der Anschauung nach unmittelbar in das Gottesreich, den Himmel, einführt und selbstverständlich ist dafür ein Himmelflug oder ein schwieriger Aufstieg nötig“ (S. 11). Dementsprechend deutet er die drei in Lied XXX genannten Elemente: Der Berg ist, wie bei den Persern und Indern, der Sitz des höchsten Gottes; das Wasser ist das zwischen der irdischen und himmlischen Welt liegende „Meer der bösen Gewalten und des Todes“; das Feuer ist der Jordan, der durch die Eintauchung des Olivenstabes „zum Glanz-Jordan und Feuerstrom“ geworden und als solcher die Brücke über das Meer bildet (S. 11 ff.). — Zu diesem von R. festgestellten tiefgründigen Taufmysterium ist zu sagen, daß R. dasselbe erst durch seine sehr subjektive Auffassung in die Lieder hineingedeutet hat, während die Texte diese Gedanken in keiner Weise nahelegen. Das Lied XXX will nur auf die sittliche Stärkung hinweisen, die man in der Taufe empfängt, während das Lied XXI entsprechend seiner Stellung im Ritual eine nochmalige kurze Zusammenfassung religiöser Wahrheiten bietet. Ferner geht aus Lied XXI durchaus nicht hervor, daß die Seelen schon getauft sind. Das Lied beginnt nämlich mit den Worten: „Aus dem Jordan stieg ich empor, da begegnete ich dem Stamm der Seelen“, worauf das Gespräch der letzteren mit dem Gotte folgt. Der Sprecher, der aus dem Jordan emporsteigt, mag sich dadurch als getauft bezeichnen, aber über eine Taufe der Seelen ist nichts gesagt.

Das gefundene Mysterium deutet R. weiter aus. Die mandäische Taufe ist eine Neuschöpfung und schafft ein Sohnesverhältnis (S. 15 f.) und rettet vor dem Weltgericht und aus dem Weltuntergang (S. 16 ff.). Mit ihr verbindet sich das heilige Mahl, das nicht ein von der Taufe verschiedenes Mysterium ist, wie im christlichen Kult, sondern „ein integrierender Teil der Taufe zu sein“ scheint (S. 21). Das Sohnesverhältnis soll besonders durch eine Handlung nahegelegt sein, die R. als Kniesetzung und als Adoptionsritus deutet (S. 24 ff.). In Wahrheit aber bedeutet das in Lied XXX vorkommende: „Er setzte mich zwischen seine Knie“ nichts anderes als die Ritualbestimmung, daß der Priester den Täufling vor der Lesung der siegelnden Gebete vor sich hinsetzt (vgl. M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 40 und 58). Dieser „Adoptionsritus“ soll nach R. „in den Gebeten und dem Ritual die Bezeichnung ‚Versiegelung‘“ tragen und „den dritten Akt einer, wie wir sehen werden, kunstvoll komponierten Gesamthandlung“ bilden (S. 27 f.). Davon habe ich in den Texten nichts finden können, wohl aber, daß die Gebete, die der Priester nach der angeblichen Kniesetzung verrichtet, den Täufling besiegeln sollen. Bei dem dreifachen Untertauchen im Wasser, der dreimaligen Ölsalbung und bei dem Mahl findet je eine Handauflegung statt. Daraus folgert R., daß auch die Ginza R. V 4 (Lidzbarski S. 193) erwähnte Handauflegung des Mandä d'Haijē eine

Taufe des Jōhānā sein müsse, und weil der Täufer infolge der Handauflegung stirbt und in den Himmel eingeht, so ergebe sich daraus als Sinn für die mandäische Taufe, daß sie „ein freiwilliger Tod und zugleich der ‚Eingang in das Leben‘“ sei (S. 29 f.). Zur Kritik solcher Deutung brauche ich nichts weiteres zu sagen.

Das so von R. kunstvoll komponierte Taufmysterium ist die Grundlage für die ganzen folgenden Untersuchungen. Wer sich seiner Deutung nicht anschließen kann, hat damit den Boden für eine Erörterung der Abhängigkeit der christlichen Taufe von der mandäischen von vornherein verloren. Im weiteren Verlauf des I. Kapitels bespricht R. dann noch andere antike (ägyptische, persische und babylonische) Taufriten und die Taufe Jesu.

Kapitel II (S. 67—102). R. behandelt in diesem Kapitel das Sakrament des Katharer. Diese Untersuchung „entstammt beträchtlich älteren Arbeiten“ (Vorwort S. VI). R. zieht das *Consolamentum* der Katharer heran, weil dasselbe für die mandäischen Taufvorstellungen „die zugrundeliegenden Anschauungen und die treibenden Kräfte besser zeigt und dadurch der Interpretation erst die rechte Grundlage gibt“ (S. 67). Besonders eine Unterart der mandäischen Taufe hat „auffallende Ähnlichkeit mit dem Sakrament der Katharer“ (S. 83). Es ist die Todestaufe, die nach dem Bericht Siouffis auch dem Lebenden zugänglich sein soll (S. 84 ff.). Doch ist zu beachten, daß dieser Brauch nur sehr jung bezeugt ist, so daß selbst R. in seiner Beurteilung zur Zurückhaltung mahnt, und weiter ist bei demselben eine nur in Worten vollzogene heilige Handlung bezeugt, während eine eigentliche Wassertaufe fehlt. Des weiteren legt R. seine Anschauungen dar über Manichäismus, den Begriff Mysterium, sowie über Gnosis und Gnostizismus (in einer Auseinandersetzung mit H. H. Schäfer). Es finden sich da manche für Religionshistoriker beachtenswerte Gedanken.

Kapitel III (S. 103—126). Da die mandäischen Texte chronologisch nicht festliegen, mußte die bisherige Untersuchung „sich darauf beschränken, die Möglichkeit darzutun, daß die in ihnen sich äußernden Anschauungen in der Zeit, als unsere Religion entstand, in deren Nähe schon zum Teil vorhanden waren und auf sie Einfluß geübt haben können“ (S. 103). „Ein festes chronologisches Zeugnis bietet erst Philo an einer Stelle“, der R. entscheidende Bedeutung beimißt, „weil sie die Frage, ob es eine vorchristliche Erlösungslehre gegeben hat, glatt und klar beantwortet“ (S. 103). Es handelt sich um Philo, *Quaestiones in Exodum* II, 45. 46. Die *Quaestiones* sind nur in armenischer Übersetzung vollständig überliefert, während der griechische Urtext nur in einigen Zitaten, z. B. des Johannes Damascenus, und in einigen Stellen des Exoduskommmentars des Prokop von Gaza erhalten ist. R. legt für seine Interpretation Auchers lateinische Übersetzung des armenischen Textes zugrunde. Die besagte Stelle bietet eine Erklärung zu Exodus 24, 16: καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινά, καὶ κατεκάλυψεν αὐτὸ ἡ νεφέλη ἕξ ἡμέρας· καὶ ἐκάλεισεν Κύριος τὸν Μωυσῆν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἐκ μέσου τῆς νεφέλης. Dieser Berufung des Propheten am siebten Tage gibt Philo eine allegorische Deutung. Er sieht in derselben eine δευτέρα γένεσις, die besser ist als die erste. Letztere ist nämlich *commixta per carnem et corruptibiles habebat parentes*. Die zweite Geburt hingegen ist *incommixta simplexque anima principalis mutata a genita ad ingentam, cuius non est mater, sed pater solus*. Daher wird durch sie der Prophet *secundum naturam scripturarum semper virginis*. Die folgenden Sätze sind auch griechisch bei Prokop in wesentlich von dem Armenier abweichenden Form erhalten. Bei Prokop heißt es: ἐβδόμη δὲ ἀνακαλεῖται ἡμέρα, ταύτῃ διαφέρων τοῦ πρωτοπλάστου, οὗ ἐκείνος μὲν ἐκ γῆς καὶ μετὰ σώματος οὐκίστατο, οὗτος δὲ ἀνεν σώματος. διὸ τῷ μὲν γηγενεὶ ἀριθμὸς οἰκείος ἀπενεμήθη ἑξάς, τούτῳ δὲ ἰσχωτάτῃ φύσει τῆς ἐβδομάδος. Das entsprechende Stück des Armeniers lautet in der lateinischen Übersetzung: *septimus enim vocatur dies, hoc differens a protoplasta terrigena, quia ille de terra et una cum corpore in existentiam veniebat, is autem ex aethere et sine corpore. quare terrigenae numerus familiaris distributus fuit sexenarius, heterogenae vero superior natura septenarii*. Philo benutzt für seine Deutung die pythagoräische Zahlensymbolik. Es sind die beiden Zahlen sechs und sieben, die in der Exodusstelle genannt werden. Der

sechs entspricht die irdische Geburt des Protoplasten, während die zweite Geburt der Natur der sieben gemäß ist. Nach dem Zusammenhang muß man annehmen, daß immer noch von der Berufung auf den Berg, die ja einer zweiten Geburt gleichgesetzt wurde, und somit von dem Propheten die Rede ist, so daß also letzterer dem Protoplasten gegenübergestellt wird. Nach dem griechischen Text des Prokop ist daran kein Zweifel. Auch der Armenier kann so verstanden werden, wenngleich die abweichende Lesart desselben immerhin eigenartig ist. R. zieht die letztere vor, gibt ihr aber eine ganz andere Deutung. Danach verlieren wir durch den Text des Prokop „jede Verbindung mit den folgenden Sätzen; denn nicht die Berufung des Moses kann mit der Erschaffung des Protoplasten verglichen werden, sondern nur die Erschaffung des πρώτος Ἀδάμ“ (S. 110). R. fügt also plötzlich ein neues Subjekt ein, und das ist nach ihm notwendig, denn nicht Moses, sondern „der erste Adam ist tatsächlich, wie wir sehen werden, auch der siebente Tag genannt worden“ (S. 110). Damit hält er für erwiesen, daß „allein, was der Armenier klar und unmißverständlich bietet, . . . richtig“ ist (S. 110). Auf Grund dieser Erklärung steht es R. „vollkommen sicher . . .“, daß der Gedanke einer Wiedergeburt, die zum Sohne Gottes macht, schon vorchristlich ist, und hochwahrscheinlich ist, daß er sich in der Form ausdrückt, daß man durch sie der Urmensch (erste Adam) wird“ (S. 111). Das so von ihm entdeckte Mysterium baut R. an Hand anderer Texte der *Quaestiones*, in denen Mysteriengedanken anklingen, weiter aus. Für ihn enthalten eben die *Quaestiones in Exodum* ein Philo eigentümliches, einheitliches Mysterium. Er weist hin auf eine Salbung (S. 111) und vor allem auf ein himmlisches Mahl (S. 116 ff.), allerdings in vergeistigter Form. So wird die Ähnlichkeit mit der mandäischen Taufe immer größer. Für das Christentum folgert R., daß wir „die Verbindung von Taufe und Abendmahl“ nicht mehr so äußerlich auffassen und erklären dürfen, „wie es . . . meist geschieht. Das Abendmahl bildet wirklich, wenigstens in seiner eigenen Auffassung, einen integrierenden Bestandteil der Taufe“ (S. 125).

Die Deutung R.s wäre recht schön und würde gewiß „für die Religionsgeschichte . . . eine geradezu ungeheure Bedeutung“ (S. 125) haben, wenn sie haltbar wäre. Und das ist eben nicht der Fall, wie H. H. Schäfer ausführlich und überzeugend nachgewiesen hat (vgl. *Gnomon* 5 [1929] 359 ff.). R. habe den Sinn des Stückes gar nicht verstanden. Philo wolle nur eine allegorische Erklärung der beiden Zahlen sechs und sieben geben. Die Unterscheidung zwischen dem Urmenschen und dem Protoplasten werde durch den textlichen Zusammenhang geradezu ausgeschlossen. Die *Quaestiones* zerfielen, wie der Name schon sage, in Fragen und Antworten. Die Frage, deren Beantwortung das besprochene Stück biete, sei im armenischen Text überliefert und laute in deutscher Übersetzung: „Warum wird der Berg sechs Tage lang mit der Wolke verhüllt und wird am siebenten Tage Mose hinaufgerufen?“ Die Lesart des Armeniers *septimus enim vocatur dies* sei „überhaupt keine Lesart, sondern ein ordinärer Übersetzungsfehler bzw. ein Mißverständnis der Vorlage seitens des armenischen Übersetzers“ (a. a. O. 362). Somit muß also Reitzensteins Versuch, ein der mandäischen Tauffassung gleichwertiges Wiedergeburtsmysterium bei Philo aufzuzeigen, als mißglückt bezeichnet werden. Daher sind auch alle Folgerungen, die R. im weiteren Verlauf der Untersuchung daran knüpft, hinfällig (vgl. z. B. die Zusammenstellung bei H. H. Schäfer, a. a. O. 364 ff.). Philo bietet also kein „festes chronologisches Zeugnis“ für die Taufe der Mandäer, wie R. meinte (S. 103), und deshalb ist es auch nicht „vollkommen vergebliche Mühe, die mandäische Taufe aus dem Christentum in irgendeiner seiner Ausgestaltungen herleiten zu wollen“ (S. 126). Aber auch, wenn R. richtig gedeutet hätte, würde das angebliche Wiedergeburtsmysterium für die mandäische Religion chronologisch m. E. nicht beweiskräftig sein. Denn aus der Gleichheit der Grundanschauungen folgt ohne weiteres durchaus noch nichts für das Alter des Kultes, in dem sie sich wiederfinden. Es ist recht gut möglich, daß solche Gedanken, selbst wenn sie lange geruht, noch nach Jahrhunderten wieder aufleben. Man denke doch nur an die modernen Sekten, in denen alte gnostische Anschauungen wieder lebendig werden.

Kapitel IV (S. 127—151). Die Bezeichnung des Urmenschen als „siebenter Tag“, die R. aus der armenischen Übersetzung herausgelesen, soll näher erläutert werden. Zu dem Zwecke werden Vorstellungen aus der Aion-Theologie herangezogen, mit der R. auch die mandäische Auffassung des Mandā d'Haijē als Sonntag in Verbindung bringt. Ich brauche darauf nicht weiter einzugehen, weil die Untersuchung mit dem Thema des Buches nur in losem Zusammenhang steht und infolge der Haltlosigkeit der Deutung, von der R. ausgeht (vgl. Kap. III), in sich gegenstandslos geworden ist.

Kapitel V (S. 152—292). R. glaubt jetzt die Kernfrage nach dem Verhältnis der mandäischen zur christlichen Taufe mit Erfolg stellen zu können, da durch Philo der „Unterschied im Alter der Zeugnisse, die wir für beide haben, einigermassen ausgeglichen“ (S. 152) sei. Drei Lösungen scheinen ihm theoretisch möglich: 1. die christliche Taufe stamme aus den jüdischen Reinigungsriten und gebe ihrerseits das Vorbild für die mandäische, 2. die mandäische gebe das Vorbild für die christliche, 3. die beiden eine Zeitlang nebeneinander bestehenden Riten hätten zwar verschiedenen Ursprung, sich aber doch wechselseitig beeinflusst. In der Anm. 2 schließt er aber die dritte Möglichkeit sofort aus, weil sich „ein so fester Aufbau des mandäischen Rituals“ ergebe, daß er „an starke Entlehnungen nicht zu glauben vermag“. Zur Entscheidung will er „beide Rituale darauf prüfen, welches die einheitlichere und in sich geschlossenere Auffassung bietet und den ursprünglicheren Eindruck macht“ (S. 155).

Bei der nun folgenden Vergleichung findet R. in der Beurteilung der christlichen Taufe gleich Schwierigkeiten. Sie gilt als eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Das könne aber der einzige Sinn nicht sein, weil dann ihre Unwiederholbarkeit unerklärlich sei. Daher müsse sie auch eine positive Gabe verleihen (S. 155 f.). Nach R. läßt sich aber „eine einheitliche Auffassung jener positiven Gabe im Frühchristentum überhaupt nicht nachweisen“. Er unterscheidet drei Hauptrichtungen: Paulus, Johannes-evangelium und Apostelgeschichte. Bei Paulus ist die Taufe ein Sterben, ein Begrabenwerden in Christi Tod und ein Auferstehen mit ihm; im Johannesevangelium herrscht vor die Vorstellung von der Taufe als der Wiedergeburt; die Apostelgeschichte betont fast ausschließlich den Empfang des Geistes. Diesen drei Richtungen entspräche jeweils die Festlegung der drei Haupttaufstage: Ostern, Epiphanie und Pfingsten (S. 156 ff.). „Ursprünglich schließen sich diese drei Tauffeste ihrem Wesen nach untereinander aus“ (S. 166). Die Festsetzung dieser Taufftage legt R. schon die Vermutung nahe, daß das Christentum „von einem Vorbild abhängig war, das ein Jahresfest kannte, wie etwa die mandäische Religion“ (S. 167). Er schildert dann den genauen Aufbau der mandäischen Taufe (S. 167 ff.), in dem sich nach ihm klar drei Akte sondern, „die Handlung im Wasser, dann die Ölung und das heilige Mahl am Ufer, endlich die Verleihung der Sohnesschaft (der Adoptionsritus)“ (S. 171). Bei der Erklärung der Ölung, die nach ihm eine zweite Taufe ist, polemisiert R. gegen Fr. J. Dölger, der „dem ganzen Sakrament der Ölung ursprünglich exorzistische Bedeutung geben möchte“ (S. 173). Nach R. „ist es kaum möglich, zwischen Exorzismus-Salbung und Heiligungs-Salbung eine prinzipielle Scheidung zu machen“ (S. 174). So ergibt sich für ihn die Tatsache, daß die Ölsalbung, die „im Mandäischen nur eine verstärkende Wiederholung der Wassertaufe ist, . . . auch im Christentum nichts anderes ist“ (S. 176). Wenn nun die Ölung bei den Mandäern eine zweite Taufe ist, „so folgt daraus ohne weiteres, daß das christliche Ritual von dem mandäischen abhängt. Es hatte ja die ganze Vorstellung von der Himmelsreise im Jordan aufgegeben und behielt doch neben dem Ölsakrament die Wassertaufe bei, ohne dem ersteren eine neue Bedeutung geben zu können“ (S. 177). In den ältesten Angaben über das christliche Ritual findet sich nach R. ein der mandäischen Taufe ähnlicher Aufbau, so in der Didache die Verbindung von Taufe und Abendmahl und die Ölsalbung (S. 177 ff.). Zwei weitere Zeugen für den Zusammenhang von Taufe und Herrenmahl sind ihm Paulus im 10.—12. Kapitel des ersten Korintherbriefes und Justin in der Apologie cap. 61 f. (S. 181 ff. u. 187 f.), wobei R. mit Stillschweigen übergeht, daß Justin die

Ölsalbung nicht erwähnt. „Beängstigend stark hat sich bei diesem Vergleich die Übereinstimmung der beiden Liturgien erwiesen“ (S. 188). Um aber die Prioritätsfrage nicht leichtfertig zu entscheiden, vergleicht R. noch die mandäischen und christlichen Exorzismen bei der Taufwasserweihe, natürlich zugunsten der ersteren (S. 188 ff.). „Denn während es ganz unmöglich ist, diesen mandäischen Brauch aus dem christlichen zu erklären, läßt sich jetzt der christliche ohne jede Künstelei aus dem mandäischen verstehen“ (S. 200). Der „Gestalter dieses christlichen Rituals . . . ahmt ohne viel eigene Spekulation einen überlieferten Brauch nach“ (S. 201). So ergibt sich für R. der Schluß: „Böte das christliche (Ritual) eine Neuschöpfung, so müßten wir eine einheitliche dogmatische Anschauung und einen klar erkennbaren Zweck der einzelnen Handlungen erwarten, . . . (und) das ist, wie wir bei der Besprechung der Ölung sahen, je höher wir hinaufgehen, um so weniger der Fall“ (S. 201). — Es finden sich hier so viele Unrichtigkeiten und Schiefheiten, daß man eigentlich ein völlig neues Buch schreiben müßte, um alles klarzustellen. Über die Art, wie R. den Vergleich zwischen der christlichen und mandäischen Taufe durchführt, habe ich oben schon das Nötige gesagt. R. scheint sich in der katholischen Literatur wenig auszukennen, sonst hätte er nicht so große Schwierigkeiten in der Deutung der christlichen Taufauffassung gefunden. Nach unserer Auffassung ist die Taufe das Sakrament der Wiedergeburt schlechthin. Sie nimmt in die Gemeinschaft auf, und das setzt notwendig als weitere Wirkung voraus: sie reinigt von Sünden und heiligt gleichzeitig, indem sie mit dem Hl. Geiste ausstattet. Paulus kennt nicht nur die Taufe als ein Sterben. Mark 10,38 und Luk 12,50 haben mit dieser paulinischen Auffassung nichts zu tun, da das Wort „Taufe“ hier in übertragenem Sinne gebraucht ist. Die Polemik gegen Fr. J. Dölger schwebt völlig in der Luft. Dölger behandelt nur die Ölsalbung vor der Taufe, die, wie die Texte zeigen, ganz klar einen vorwiegend exorzistischen Charakter hat. Auf diese Texte geht R. gar nicht (abgesehen von den Thomasakten und Firmicus Maternus) ein. Er kennt anscheinend nur ein Sakrament der Ölung. Und doch kennt das Christentum verschiedene Salbungen: vor der Taufe, nach der Taufe, bei der Firmung und das eigentliche Sakrament der Ölung (Krankensalbung). Der Sinn derselben braucht durchaus nicht einheitlich zu sein. Man kann ruhig zugeben, daß mit der Exorzissalbung zugleich auch eine Heiligung angestrebt wird, ohne aber daraus ein Recht auf solche Folgerungen zu gewinnen, wie R. sie zieht. Wenn R. behauptet (S. 186, Anm. 2), daß die mandäischen Gebete, die über das Öl gesprochen werden, keine Möglichkeit bieten, an Exorzismus zu denken, so widerspricht das dem klaren Wortlaute der Gebete, in denen exorzistische Wirkungen deutlich genannt sind. In der Zuteilung der Taufftage zu den verschiedenen Auffassungen und Taufwirkungen liegen manche beachtenswerte Gedanken. Aber es geht nicht an, daraus zu schließen, daß jede für sich getrennt existierte und von den anderen nicht akzeptiert worden sei, daß also die Feste sich gegenseitig ausschließen. Ebenso wenig wie aus der Didache, kann man aus Justin auf eine innere Zusammengehörigkeit von Taufe und Eucharistie schließen. Auch 1 Kor 10 bietet hierfür keinen Beweis. Der Zusammenhang ist wirklich nur „scheinbar“ (vgl. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T. 2 S. 166 ff.). Dasselbe gilt von 1 Kor 12,13. Paulus weist auf den wahren Gemeinschaftsgeist hin. Dafür gibt er zwei Gründe an, einmal die Taufe und dann die Gemeinschaft am Mahle. Aber daraus folgt nichts für eine liturgische Reihenfolge oder Zusammengehörigkeit. Freilich soll damit durchaus nicht geleugnet werden, daß Taufe, Firmung und Eucharistie im Urchristentum nacheinander empfangen wurden und (so der Eindruck des einen Sakramentes der Wiedergeburt (*baptismus* im weiteren Sinne) machten. Somit ergibt sich auch aus dem Vergleich der beiden Taufrituale kein Beweis für die Herübernahme der mandäischen Taufe in das Christentum.

R. hat „die Leichtigkeit dieser Erklärung und die Fülle der Übereinstimmungen . . . selbst lange bedenklich gemacht“, denn „immer wieder wird sich die Frage erheben, ob Übereinstimmungen von Einzelheiten die Entlehnung des Ganzen beweisen können. Nur größere Zusammenhänge von Vorstellungen, die in einer alten

Naturreligion nachweisbar sind, haben wirklich Beweiskraft" (S. 202 ff.). In den Reinigungsriten der indischen Religion (S. 203 ff.) findet R. eine „wunderbare Ähnlichkeit“ mit der mandäischen Taufe (S. 216). Doch habe keine direkte Ableitung stattgefunden, erst durch Vermittlung der persischen Religion (216 ff. u. 243 ff.) seien die indischen Anschauungen zu den Mandäern gekommen. „Völlig ausgeschlossen“ ist nach R. „daß gegen eine Herleitung der mandäischen Taufe aus der jüdischen Proselytentaufe“ (S. 223). Auch „für die Geschichte des christlichen Sakraments kommt sie überhaupt nicht in Frage; das schließt nur an die Johannestaufe“ (S. 239), die nach R. ebenfalls „nicht aus der jüdischen Proselytentaufe stammt“ (S. 227). Die Johannestaufe ist wie die christliche und persische eine „Bekehrungstaufe“, von der auch die mandäische Religion eine Spur bewahrt habe (S. 239 ff.). Von persischen Täuferkreisen, die R. im Jordantale glaubt nachweisen zu können (S. 18 ff.; 35 ff.; 218 ff.), hat Johannes seine Taufe übernommen. Damit kommt R. auf ein zweites Kernproblem, auf die Frage nach der Urheimat der Mandäer, die er mit Brandt und Lidzbarski im Jordantale ansetzt. Gegen E. Peterson führt er dieserhalb eine scharfe Polemik (S. 250 ff.). Bei einer nochmaligen Erörterung der Johannestaufe muß R. zugeben, daß wir über dieselbe im Grunde eigentlich wenig wissen (S. 278). Entschieden setzt er sich für die Geschichtigkeit der Taufe Jesu ein (S. 279 ff.). Zum Schluß berührt es angenehm zu sehen, wie R. aus seinen Arbeiten für seine innere, religiöse Einstellung Gewinn zu ziehen sucht und es bedauert, daß im heutigen Protestantismus von der beglückenden Taufauffassung des Urchristentums nur noch wenig vorhanden ist. — Auch zu diesen Darlegungen wäre noch manches zu sagen. Eine ausführliche Stellungnahme muß ich freilich anderen überlassen. Ich bemerke nur, daß m. E. der Nachweis persischer Taufsekten am Jordan sehr fraglich ist und die Frage nach der Heimat der Mandäer auch weiterhin offen bleibt.

Von den drei Beilagen stammt die erste von R., während Frau L. Troje die beiden folgenden beigezeichnet hat.

Beilage I (S. 293—316) gehört inhaltlich zu Kapitel II. Sie behandelt ein häretisches Apokryphon aus Katharerkreisen, das nach R. „die unlösliche Vereinigung von Taufe und Abendmahl . . . nachdrücklich betont“ (S. 309).

Beilage II (S. 317—327) bringt eine Deutung einer alten Schöpfungsdarstellung in San Marco zu Venedig.

Beilage III (S. 328—377) nimmt Bezug auf Kapitel IV und V. L. Troje erklärt und bespricht eine äthiopisch-jüdische Schrift „Sanbat“ aus der Gemeinde der Falaschas. Sie folgt R. in allem als ihrem Gewährsmann und übernimmt unbesehen alle seine Urteile und Folgerungen. Dann scheint mir auch viel zu viel von der Aiontheologie in die Abhandlung hineingetragen, oft m. E. ganz ohne Grund.

Auf einige Einzelheiten sei noch hingewiesen: S. 2, Anm. 1. Daß sich die Ritualvorschriften sprachlich jünger erweisen als die Gebete und Lieder, beweist nicht, daß in letzteren der ursprüngliche Sinn der Handlung besser gewahrt sei. Der Vorgang wird sich in jedem Kult wiederholen. Die eigentlichen Gebete werden in ihrer alten Form weiter überliefert, während die Ausführungsvorschriften öfter erneuert werden und dann natürlich in ihrem sprachlichen Ausdruck den Zeitverhältnissen Rechnung tragen. — S. 9 f. Bei der Salbung möchte ich eher die Parallele zur Totensalbung ziehen. — S. 10. Die Folgerung aus Lied XXI, daß Sonne, Mond und Feuer als Zeugen abgelehnt werden, ist doch wohl nicht allgemein gültig. Ginza R. XIII (Lidzbarski S. 286, Z. 21 ff.) werden nämlich alle drei als Zeugen anerkannt und als „wahrhafte Zeugen“ bezeichnet. — S. 12. Apulejus kann an sich nicht Zeuge sein für einen vorchristlichen Kult. Zu Anm. 1 vgl. F. J. Dölger, *Antike und Christentum I* (1929) 179, 20 und 182, 35, wo die Annahme des Gottwerdens durch den Tod im Wasser stark eingeschränkt wird. — S. 15, Anm. 1. Ginza R. III kann ich nicht finden, daß „die Taufe als die Bitte, das Gebet, gefaßt“ sei, die das Leben an sich selbst richtet. — S. 15 f. Ginza R. X beweist nicht, daß die Taufe ein Schaffen sei. Nach

dem Texte geht das Schaffen der Taufe voraus. Damit erledigt sich auch das angebliche „Sohnesverhältnis, das durch die Taufe entsteht“, ganz abgesehen davon, daß diese Benennung anscheinend nicht den Gläubigen, sondern nur den höheren Wesen zukommt; vgl. etwa Ginza R. XVI 2 und L. I (Lidzbarski 387, 26 u. 435, 21 f.). — S. 17. Das Bad, das Apulejus nimmt, ist wahrscheinlich kein religiöses. Der tief sittliche, religiöse Inhalt der Bußpredigt des Täufers zeigt doch, daß seine Taufe etwas ganz Besonderes ist gegenüber den anderen Waschungen und Bädern. — S. 18 ff. Aus der im Hauran gefundenen Inschrift liest R. wohl zuviel heraus. Daß Leukothea eine Quellgöttin war, kann der eine Pliniustext nicht beweisen. Der Stadtnamen *Σελεύκων* ist unsicher, vgl. S. Eitrem in Pauly-Wissowa XII 2. 2296. Bezüglich des *ἀποθεοῦσθαι* zweifelt Dölger a. a. O. S. 182, Anm. 35 mit Recht, „daß das Vergöttlichen gerade durch das Ertränken hervorgerufen werden soll“. Nichts berechtigt dazu, die Inschrift auf die Mandäer zu beziehen und daraus zu folgern, daß sie noch im 2. Jahrh. am Jordan gelebt haben. — S. 24 ff. Der nordgermanische Adoptionsritus kann nicht ohne weiteres auf orientalischen Boden übertragen werden. Auch für Ägypten bleibt der Ritus zweifelhaft. — S. 30 ff. Zum Tertulliantext und zu den Pelusia vgl. Dölger a. a. O. 145 ff., 153 f., 147 u. 174. — S. 35 ff. Die Göttin *Πηνή* im „Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden“ ist nicht auf Grund von Herodot I 131 als Anāhita zu deuten. Der ganze Zusammenhang ist zu berücksichtigen, vgl. F. J. Dölger, *IXΘΥC* II 252 ff. Demnach ist eher an Atargatis zu denken. Ist das Religionsgespräch überhaupt heidnisch-gnostisch und nicht doch christlich-orthodox? Fast alles, was R. über persisch-lydischen Einfluß auf das Jordangebiet sagt, bleibt unsicher, so auch, daß die Leukothea der Hauraninschrift Anāhita sei. Muß denn die Kore bei Justin unbedingt die in der Inschrift erwähnte Göttin sein? Justin, *I. Apol.* c. 64 nennt wohl Athene und Kore nebeneinander, setzt sie aber nicht gleich. — S. 39. Nach Justin, *I. Apol.* c. 65 ist die Eucharistie nicht ein Teil der Taufe. Es heißt ausdrücklich: „Wir aber führen nach diesem Bade den, der gläubig geworden und uns beigetreten ist, zu denen, die wir Brüder nennen usw.“ Die Aufnahme ist also bereits durch die Taufe vollzogen. — S. 41 f. Der angebliche Widerspruch bei Tertullian ist sofort behoben, wenn man an die reinigende und heiligende Wirkung der Taufe denkt; die erstere steht in besonderer Beziehung zum Wasser, die letztere erfolgt durch den Hl. Geist und wird durch Handauflegung mitgeteilt. *De Bapt.* c. 4 ist nicht die Johannestaufe der des Petrus gleichgestellt, sondern es wird nur behauptet, daß das Jordanwasser dieselbe Kraft habe wie das Wasser des Tiber. *De Bapt.* c. 1 wird nicht gesagt, daß eine Taufe ohne Wasser zum ewigen Tode führt. Es gibt eben keine Taufe ohne Wasser. Cajus lehnt vielmehr die Taufe selbst ab, so daß von einer Taufe durch bloße Handauflegung keine Rede ist. Zur Petrustaufe im Tiber vgl. auch F. J. Dölger, *Antike und Christentum I* 145. Das „renatus“ bei Apulejus kann nicht als Beweis für eine Entlehnung des christlichen Wiedergeburtgedankens verwendet werden und noch weniger die phrygische Inschrift. Die älteste datierte Inschrift mit „in aeternum renatus“ entstammt erst dem 4. Jahrh. Taurobolion und Kriobolion erhielten ja auch erst durch Julian den Charakter einer Weihe. — S. 43 f. Das Gewand, das der mandäische Priester bei der Totentaufe als Gabe erhält, läßt sich mit dem neuen Gewand, das der Täufling nach der Taufe anzieht, nicht vergleichen. Die von Frontier veröffentlichte Inschrift ist ein sehr unsicherer Beweis für die Vikariatstaufe (1 Kor 15, 29). Sonstige Inschriften sind mir unbekannt. Überhaupt ist m. W. die Vikariatstaufe bisher im Heidentum nirgends nachgewiesen. — S. 48, Anm. 2. Die in „Das iranische Erlösungsmysterium“ 86, Anm. 3 gegebene falsche Deutung von Ignatius, *ad Eph.* 19, 2 hat R. stillschweigend korrigiert. — S. 55 f. In der eigenartigen Gestaltung von Is 35, 5 brauchen Matth 11, 5 und Luk 7, 22 nicht vom mandäischen Johannesbuch c. 76 abhängig zu sein, vgl. C. Clemen a. a. O. 45 f. u. 95. — S. 70 ff. Daß die Gnosis nicht erst christlichen Ursprungs ist, wird man heute wohl als feststehend annehmen dürfen. Bezüglich des Manichäismus ist die Sachlage aber nicht ganz klar. R. setzt eben immer voraus, daß der Mandäismus, der

mit letzterem sachlich übereinstimmt, älter sei als das Christentum. — S. 78, Anm. 3. R. scheint alle Initiationsriten einander gleichzustellen. Aber damit sind doch nicht alle derartigen Riten ohne weiteres als Taufe aufzufassen, also auch nicht die Himmelshochzeit. — S. 83. Wenn R. aus der Aberkiosinschrift eine Reisevorschrift, die ein Muß für den Vollkommenen bedeutet, erschließt, so ist das im Texte durch nichts begründet. Überhaupt sollte man die Deutung der Inschrift durch Dölger nicht mehr einfach stillschweigend übergehen. — S. 88, Anm. 2 (und S. 174, Anm. 3). Tertullian war getauft und nicht erst Katechumene, als er *De Bapt.* schrieb, vgl. F. J. Dölger a. a. O. 145 f., Anm. 3c. — S. 121. In den Thomasakten c. 27 heißt es, daß nach der Initiation die Erscheinung war und zwar nachts. Erst als es Licht geworden, feiert der Apostel die Eucharistie. Aber daß „der Apostel, . . . weil irdische Augen diesen Glanz (sc. der Vision) nicht länger zu ertragen vermögen, als Ersatz und äußeres Zeichen den Initianden das Brot des Lebens zu essen“ gebe, davon findet sich im Texte keine Spur. Zum *σφράγισμα* der betr. Stelle vgl. F. J. Dölger, *Sphragis* 97. — S. 123, Anm. Pneuma und Christus-Logos sind im Urchristentum identisch. Darum kann man daraus nicht folgern, daß Taufe und Abendmahl in einem einheitlichen Ritual verbunden sein mußten. Ob man aus der knappen Darstellung der Thomasakten schließen darf, daß nicht immer der ganze Initiationsritus vorgenommen werden brauchte, ist doch sehr ungewiß. — S. 125. Wenn R. sagen würde: „Das Abendmahl bildet . . . einen integrierenden Bestandteil“ der Initiation (!), so könnte man vielleicht zustimmen, nicht aber kann man das mit Bezug auf die Taufe sagen. Daran krankt eben die ganze Darlegung R.s, daß er alle Initiationsriten als Taufe auffaßt. — S. 143. Der Sonntag ist als Feiertag nicht origin-mandäisch, wie R. annimmt. Vgl. M. Lidzbarski, *Ginza* p. XII und H. H. Schäfer a. a. O. 365, Anm. 1. — S. 160 ff. Aus der Darstellung der Taufe des Cornelius in der Apg. folgt m. E. erst recht, daß die Taufe das Wichtigere ist. Freilich ist auch die Mitteilung des Geistes eine Wirkung der Taufe, die hier vorweggenommen erscheint. R. lehnt es mit Recht ab, mit Seeberg u. a. eine Entwicklung in der christlichen Taufe von der bloßen Wassertaufe zur Geistestaufe anzunehmen. Allerdings muß man nach dem Glauben der Frühzeit eine Taufe im engeren Sinne (die eigentliche Taufe) und im weiteren Sinne (Taufe und Firmung) unterscheiden. Vgl. dazu F. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung* (Wien 1906). — S. 185 f. Es ist zuzugeben, daß die Stelle aus Firmicus Maternus für eine Exorzismussalbung nicht ganz beweiskräftig ist. — S. 189, Anm. 1. Die Annahme Dölgers, daß Tertullian und Justin auf allgemein kultureller Anschauung fußen, ist einleuchtender und verständlicher, als daß sie erst durch das christl. Ritual zu ihrer Erklärung gekommen seien. R. dreht die Folgerung geradezu um. — S. 215 ff. Es mag sein, daß der doppelten indischen Rösttaufe und der Wassertaufe und Ölsalbung im Mandäismus gleiche Gedanken zugrunde liegen. Aber daß damit eine Berechtigung für die Auffassung der Ölsalbung als einer zweiten Taufe gegeben sei, vermag ich nicht einzusehen. Besonders geht es nicht an, damit die Johannestaufe und die ihr folgende christliche Taufe in Parallele zu setzen. Im Mithraskult kennt man wohl eine Taufe, aber keine doppelte, was doch im Beweisgang wichtig wäre. — S. 232 f. Tertullian, *De Bapt.* c. 15 kann sich sehr wohl auf allgemein rituelle Waschungen der Juden beziehen, ohne mit R. an private Sonderströmungen denken zu müssen. Außer bei Fl. Josephus kommt *βαπτισμός* nur im Christentum vor und zwar stets als Bezeichnung des Täufers. Die Diener der Kotyto heißen aber nicht *βαπτισται*, sondern *βάπται*. Dem Sinne nach mag es ungefähr dasselbe sein. Aber da wir sonst über den Kult nichts wissen, geht es nicht an, diese *βάπται* allein auf Grund ihrer Benennung zu anderen Taufsekten in Parallele zu setzen. — S. 244, Anm. 5. Die dreimalige Untertauchung soll Anlaß zur Entstehung des trinitarischen Gottesbegriffes gewesen sein. Dafür fehlt jeder Beweis! Vgl. C. Clemen a. a. O. 127. — S. 250 ff. Die Polemik gegen Peterson ist in manchen Punkten berechtigt. Aber die Namen Jerusalem und Jordan beweisen nichts. Die Bezeichnung des Taufwassers als ‚Jordan‘ ist rein symbolisch, wie im Christentum, und kann von dort übernommen sein. Ob Jerusalem die Stadt oder ein

gnostischer Äon ist, bleibt m. E. für die Frage nach der Herkunft der Mandäer ganz gleichgültig, denn auch der am Euphrat lebenden Sekte kann die Stadt Jerusalem bekannt sein, vor allem, wenn sie die Geschichte des Johannes des Täufers übernommen hat. — S. 268. Auf den Taufbefehl Jesu als Grund und Veranlassung für die christliche Taufe geht R. gar nicht ein. — S. 277. Die Taufe ‚im Namen Jesu‘ und die trinitarische Taufformel, die R. als Gegensatz auffaßt, vertragen sich nach unserer Auffassung ganz gut, da erstere nicht die eigentliche Taufformel sein braucht, sondern nur eine Bezeichnung für die christliche Taufe. — S. 279. Die gnostischen Thomasakten können doch nicht als authentische Berichte des orthodoxen Christentums gelten. — S. 288, Anm. 3. Wenn R. unter Hinweis auf Dölger annimmt, daß die Kindertaufe die Überzeugung von der Erbsünde nicht voraussetzte, so ist das Urteil in seiner Allgemeinheit doch vielleicht nicht zutreffend. Die Erbsünde als Begründung für die Kindertaufe begegnet schon bei Origenes, *In Levitic. hom.* 8, 3 und *In Roman. comm.* 5, 9 (Lommatzsch 9, 318 u. 6, 397) und bei Cyprian, *Ep.* 64, 5 (CSEL 3, 720).

Aus diesen Darlegungen erhalten wir nur ein schwaches Bild von der reichen Fülle des Stoffes, den R. verarbeitet. Es ist nicht leicht, seinem Beweisgang zu folgen. Immer wieder schieben sich neue Gedanken ein, was das Studium sehr erschwert. Diese Art ist jedenfalls nicht allgemein wünschenswert. Eine straffere und einheitlichere Beweisführung wäre vorzuziehen. Sie würde freilich auch die Unhaltbarkeit der Darlegungen leichter erkennen lassen. Immerhin bleibt das Buch ein Zeugnis für die außerordentliche Belesenheit und Sachkunde des Verfassers, wenngleich es zu bedauern ist, daß ein Forscher von solcher wissenschaftlichen Erfahrung und Quellenkenntnis sich so in die Sackgasse eigener Meinungen und Hypothesen verirren konnte.

Münster i. W.

Friedrich Sühling.

Loofs, Friedrich, weiland Professor in Halle, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus*. [Texte und Untersuchungen. XXXXVI 2. H.] Leipzig, Hinrichs, 1930 (X, 462 S. 8°). M. 36.

Der in der theologischen Gelehrtenwelt längst bekannte Professor Fr. Loofs wurde durch seinen Tod (13. Januar 1928) gehindert, das obenbezeichnete Werk zum druckreifen Abschluß zu bringen. Die Keinschrift lag samt Anmerkungen bis zu zwei Dritteln fertig vor; das übrige war noch Konzept, allerdings mit den dazu gehörigen Noten bis zu Ende geschrieben. Der Herausgeber Johannes Ficker, Freund und Amtsgenosse des Verstorbenen, glaubte trotzdem das ganze Werk der wissenschaftlichen Welt vorlegen zu müssen, weil sich auch der Konzeptteil als eine wiederholt schwer und gründlich durchgearbeitete Vorlage erwies.

Wie Ficker in der Vorrede weiterhin mitteilt, hatte Loofs ursprünglich einen größern Rahmen für seine Arbeit vorgesehen. Es sollten für die Christologie die Spuren älterer, „innerlich zusammenhängender Anschauungen“ festgestellt werden, die in der orthodoxen Kirche zurückgeschoben oder ausgestorben sind. Er wollte der ältesten biblischen Tradition so nahe kommen, als irgend möglich ist, um den Ertrag dieser mühsamen, wie Ficker sagt, „bis in die äußersten Einzelheiten vorstoßenden historisch-kritischen Quellenarbeit“ für die Erklärung des Neuen Testaments zu verwenden. Allmählich hat sich ihm aber die Untersuchung auf Irenäus und dessen Quellen konzentriert, wie diesem auch schon von Anfang an eine besondere Behandlung zugedacht war. Gleichwohl ist in das vor-

liegende Werk ein großer Abschnitt (Kap. II 101—210) aufgenommen, in dem „die Spuren der Geistchristologie in der Zeit vor Irenäus“ aufgesucht werden. Die sogenannte „Geistchristologie“ (pneumatische Christologie) anerkennt nicht das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit und statuiert an Stelle des schon dem Urchristentum angehörigen Zentraldogmas der Trinität ein allmählich gewordenen Produkt wissenschaftlicher, religiös-philosophischer Tätigkeit. Wie sehr auch Loofs seine Gelehrsamkeit, Akribie und Hingabe in dieser Richtung betätigte, lehrt ein Passus aus dem II. Kapitel S. 205 f.: „Es ist für die Dogmengeschichte der ältern Zeit und m. E. auch für die biblische Theologie von großer Bedeutung, daß, ehe (die hellenischen Gnostiker und) die Apologeten in verhängnisvoller Weise die Logoslehre der Zeitphilosophie in die christliche Theologie einführten, also, ehe eine Logoschristologie entstand und sich Bahn brach, die Geistchristologie in der Christenheit, die weiteste Verbreitung gehabt hat, ja die einzige christologische Theorie gewesen zu sein scheint, die man hatte“ [Sperrung von mir]. Ist es denkbar, daß man, um von andern Momenten zu schweigen, den „klassischen, klaren Ausdruck der christlichen Trinitätslehre“ (Bartmann), der im Taufbefehl Matth. 28, 19 vorlag, gänzlich aus den Augen verloren hätte? „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Hier treten die drei göttlichen Personen unter den drei verschiedenen Namen deutlich hervor. Daß „Vater“ und „Sohn“ Personen bezeichnen, ist von selbst einleuchtend. Aber auch der „Heilige Geist“ kann nicht als eine unpersönliche Kraft Gottes verstanden werden, weil er den beiden ersten Personen gleichmäßig angereiht wird und durch das allen dreien gemeinsame *εἰς τὸ ὄνομα* mit ihnen zu einer formalen Einheit zusammengeschlossen ist. Vergeblich wird man sich bemühen, die hochbedeutsame Stelle als unauthentisch wegzukritisieren. Müßte man dann doch auch die wichtigen Stellen 1 Kor 6, 11; 12, 3—6; 2 Kor 13, 13; Ephes 5, 18—20; Hebr 10, 29; 1 Petr 1, 2 ausmerzen, denn sie fußen alle auf Matth 28, 19. „Die ganze neutestamentliche Offenbarung ist trinitarisch.“ Daher ist auch in der vornizänischen Zeit der trinitarische Glaube, soweit es auf die positive Aussprache des Geheimnisses ankommt, sicher bezeugt in einfachen Bekenntnisformeln (Symbolum Apostolicum u. a.), in kultischen Handlungen und theoretischen Erörterungen. Allerdings fehlt es noch an der spekulativen Durchdringung des Mysteriums. Bezeichnend sagt Bartmann: „Etwas anderes ist es, die Trinitätslehre im Rahmen des einfachen kirchlichen Bekenntnisses auszusprechen, und etwas anderes, sie in spekulativer Weise aufzuhellen. In ersterer Beziehung verläuft die Kirchenlehre einfach und geradlinig; in letzterer Beziehung darf man dreist Schwankungen und Unvollkommenheiten in der theologischen Entwicklung zugeben.“ Eine Reihe von Väterzeugnissen, die man keineswegs gleichmäßig bewerten, einseitig deuten oder kurzweg in Bausch und Bogen beiseite schieben darf, findet sich in allen katholischen Dogmatiken. Auch hochangesehene, mit Wunderkraft ausgerüstete Heilige haben den schlichten, einfachen Trinitätsglauben der Zeitgenossen geteilt. Zugegeben, daß man in der vornizänischen Zeit sich meist begnügte, die einfachen Schriftworte zu wiederholen und die drei Personen nebeneinander zu stellen, ohne ihr inneres Verhältnis klarer zu bestimmen, — ja selbst zugegeben, daß jenen Kirchen-

schriftstellern oft subordinatianische Ausdrücke bedenklicher Art unterlaufen sind und selbst eine Identifizierung des Sohnes mit dem Heiligen Geiste gelegentlich gelehrt wurde, so werden doch gläubige Dogmenhistoriker das von Loofs gefällte Gesamturteil ablehnen. Dieser ernst und religiös gestimmte Gelehrte auf dem Gebiete jener weitest zurückliegenden Periode der Kirchengeschichte erscheint eben doch zu sehr von der Tendenz beherrscht, aus all den versprengten Resten und kaum mehr wahrnehmbaren Spuren der Überlieferung Anhaltspunkte für die Theorie der Geistchristologie herauszuklügeln. Die notwendige Unterscheidung zwischen dem korrekten Trinitätsglauben als solchem und der erst allmählich gebildeten sichern und bestimmten Spekulation berührt Loofs mit keiner Silbe.

Eine kurze Andeutung der weitschichtigen Materien, die er durchgearbeitet hat, mag „den Umkreis des Stoffgebietes“ und die „in die kleinsten Einzelheiten“ eindringende kritische Untersuchung des Verf. zu erkennen geben, indem wir für weiteres Verständnis auf das Buch selbst verweisen müssen. Loofs beginnt mit dem Nachweis der zwei antiochenischen Quellen des Irenäus. Die erste (IQT) ist die Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Marcion, die zweite (IQU), welche ebenfalls eine deutlich hervortretende antimarcionitische Färbung aufweist, ist ebenfalls Theophilus als Verf. zuzuschreiben. Das zweite Kapitel befaßt sich weit ausholend mit einer Quelle IQP, d. i. einem Referat des Irenäus über einen antimarcionitischen Vortrag eines noch mit Apostelschülern bekannten „Presbyters“, ferner mit „sonstigen Spuren der Geistchristologie“ in der Zeit vor Irenäus (Celsus, Geistchristologie im Abendlande, in den Paulusakten, bei den Monarchianern, aus der Zeit zwischen den Apologeten und in Kleinasien). Im 3. Kapitel (IQA) wird der Nachweis geliefert, daß in den Justinischen Fragmenten eine weitere Quelle des Irenäus erkennbar ist, und dann auf die „trinitarischen und christologischen Anschauungen des Syrsers Aphraates hingewiesen, sowie auf dessen Beziehungen zu einer neuen Quelle IQA, über deren Verf. „Zurückhaltung nicht nur berechtigt sondern auch geboten ist“. Abermals wendet sich Loofs kleinasiatischen Quellen zu, um aus der „Senioren“-Überlieferung und aus Papias herauszuholen, was irgendwie die Quellenfrage beleuchten und erweitern kann. Es folgt eine subtile Studie über den Einfluß des Apologeten Justin auf Irenäus und über des letzteren „eigene Theologie“, seine Gotteslehre, Logoslehre und Christologie; ein besonderer Paragraph wird noch der Rekapitulationslehre des Irenäus gewidmet. Inwiefern ist eine Ausscheidbarkeit der Quellen IQTU angängig? Darf man versuchen, das abzugrenzen, was Irenäus von Theophilus entlehnt hat? Die Antwort lautet bejahend. „Was bei Irenäus von der Schrift des Theophilus gegen Marcion in gewisser Weise ‚erhalten‘ ist, reicht aus, von ihrer theologischen Art uns eine deutliche Vorstellung zu vermitteln“ (S. 431). Die „Schlußbemerkungen“ des letzten 7. Kapitels endlich zeigen „die Bedeutung der gewonnenen Ergebnisse für die Beurteilung des Irenäus“. „Irenäus ist als theologischer Schriftsteller viel kleiner gewesen, als man bisher annahm. Seine Feder entwickelte nicht das, was sein Herz voll war.“ Was die Bedeutung des Irenäus für die Dogmengeschichte betrifft, so hatte er einen gößeren Vorgänger und „ist nicht der stammelnde Anfänger systematischen Denkens in der gegen die Gnosis sich abschließenden Kirche“. Dankbare Erwähnung verdienen die sorgfältigen Register.

Ob sich bald ein Kritiker einstellen wird, der die Ergebnisse des „so zäh leidenschaftlich in der frühesten Dogmengeschichte, in ihren kleinsten Einzelheiten lebenden“ Gelehrten ebenso unermüdlich, mit „auf den Grund bohrendem Scharfsinn“ nachprüfen will? Ficker meint, es werden nicht viele sein, die dieses schwergefügte Werk durcharbeiten. „Vielleicht ist mit dem Verfasser einer der letzten der Generation begraben worden, die solche Arbeit tun konnte (S. VIII).

Dillingen a. D.

Jos. Stiglmayr S. J.

Goebel, Dr. Bernardin, O. M. Cap., Lektor der Theologie zu Münster in Westfalen, *Katholische Apologetik*. Freiburg, Herder, 1930 (XII, 488 S. gr. 8°). M. 13,40; Glw. M. 16.

Die Zeit der großen Apologien ist vorüber. Wer es heute versuchen würde, ein Werk etwa in der Art Hettingers oder Schanz' zu schreiben, würde sich kaum vor dem Vorwurf einer unmethodischen Polymathie retten können. Wäre doch mit dieser Unmöglichkeit der alten Apologien zugleich auch der Name „Apologie“ und „Apologetik“ geschwunden! Wir tragen unnötig lange an der Last, die uns die ungeeignete Bezeichnung durch die Fülle der damit geforderten Aufgaben aufbürdet.

Selbst in der notwendig gewordenen Einschränkung auf die philosophische, psychologische und historische Begründung der Fundamente unseres Glaubens ist das Gebiet der katholischen Apologetik noch umfassend und schwierig genug. Davon gibt das jüngst erschienene Buch P. Goebels einen ausreichenden Beweis.

Der Verf. verzichtet füglich auf die alte, herkömmliche Einteilung des Stoffes und beginnt gleich mit der in Christus vollendeten übernatürlichen Offenbarung. Damit handelt er seiner Definition von „Apologetik“ entsprechend. Die *demonstratio religiosa* ist demnach im wesentlichen ausgeschaltet. Das ist meines Erachtens an und für sich nicht zu tadeln. Nur den praktischen Gebrauch des Buches dürfte es schmälern. Die Theologiekandidaten werden nach der jetzigen Einteilung ihres Studiums einer religionsphilosophischen Vorlesung nicht entraten können. Sollte der Verf. sie für so wichtig halten, daß dafür ein eigenes Lehrbuch notwendig wäre, so würde ich ihm freudig beipflichten und nur eine weitere Ergänzung durch Religionspsychologie und Religionsgeschichte wünschen. Die moderne Lage der „Apologetik“ scheint mir das gebieterisch zu verlangen. Im vorliegenden Werke vermisste ich eine eingehendere Berücksichtigung und Verwertung des religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Materials. Heute sind die Einwände, die von dieser Seite kommen, wohl die gefährlichsten und verlockendsten. Man erinnere sich nur an Namen wie Reitzenstein, Robert Eisler!

Damit will ich aber der Gesamtleistung meine aufrichtige Anerkennung wahrhaftig nicht versagen. Im ersten Teil („Mitteilung der Offenbarung in Jesus Christus“) ist die apologetische Christologie, namentlich das Selbstzeugnis Jesu ausführlich erörtert. Einen sehr breiten Raum nimmt der zweite Teil ein, der die Verkündigung der Offenbarung in der katholischen Kirche darlegt. Der Traktat ist umfassend und bildet so gewiß eine reiche Fundgrube für den studierenden Theologen. Vielleicht hätten auch hier die ganz modernen Einreden mehr berücksichtigt werden können. Z. B. ist die Frage der Sichtbarkeit der Kirche doch aktueller, als es nach der hier vorliegenden Darstellung den Anschein hat. Gegenstand des dritten Teiles ist die Hinterlegung der Offenbarung in der Hl. Schrift und Tradition. Ein großes Gewicht fällt hier auf die Darlegung und Entfaltung des Inspirationsbegriffes. Darin stecken tatsächlich schwierige moderne Probleme.

Zum einzelnen Stellung zu nehmen, ist an diesem Orte nicht möglich. Und Kleinigkeiten zu bekritteln, verbietet die Größe der Arbeitsleistung, die sich in dem Buche offenbart. Meine Hauptwünsche habe ich schon kundgegeben; gerade die Universitätspraxis läßt die größtmögliche Berücksichtigung der Religionspsychologie und Religionsgeschichte so wichtig erscheinen.

Ich empfehle das Buch warm und wünsche ihm in weiteren Auflagen eine allseitige Fortentwicklung.

Würzburg.

Georg Wunderle.

Molina, Thomas, *Das Leiden im Weltplan. Lösung tiefster Menschheitsfragen*. Innsbruck-Wien-München, Verlagsanstalt Tyrolia, 1929 (570 S. gr. 8°). M. 13.

Die erste Begegnung mit diesem Buche hatte in mir eine starke Abneigung erregt und den Beschluß hervorgerufen, trotz des verlockenden Inhaltes es nicht zu lesen; denn sie geschah auf dem Wege einer Reklame, die ich angesichts der Tiefe und Erhabenheit der Gedanken als marktschreierisch und unpassend bezeichnen muß. Dieser Übelstand ist leider in letzter Zeit mehrfach auf dem Gebiete der religiösen und theologischen Literatur zu beklagen gewesen. Die Schuld scheint nicht nur auf Seiten des rührigen und um die katholische Literatur des letzten Jahrzehnts verdienstvollen Verlags zu liegen, sie entspricht auch wohl der Einstellung des Verfassers. Denn, um es gleich zu sagen, was mir am wenigsten an diesem Buche gefallen hat, ist die selbstsichere Art und Weise, mit welcher der Verf. seine Lösungen vorträgt und aus der heraus er manchmal über die Bemühungen der größten Theologen in wenig erfreulichem Tone spricht. Man kann die Entdeckerfreude verstehen, aber angesichts solcher Probleme, um die Jahrhunderte rangen, sollte man gerade gegen sich selbst und seine eigenen Leistungen recht vorsichtig und mißtrauisch, gegen die der Großen der Vorzeit aber voll Ehrfurcht sein.

Nachdem ich nun doch einmal, zur Besprechung aufgefordert, dies Werk lesen mußte, darf ich nunmehr sagen, daß ich froh bin, das Hohelied der Leiden und der Freiheit gelesen zu haben; denn es ist eine gediegene theologische Arbeit. Sie ist geschrieben aus einer großen Gesamtschau der Glaubenswahrheiten, mit spekulativer Durchdringung der Probleme, aus tiefer Religiosität und aus hoher Begeisterung für die seltsamen, aber stets wunderbaren Wege und Pläne Gottes. Dabei redet der Verf. nicht in der Schulsprache der Theologen, von der wenige sich heute angezogen fühlen, sondern in der Sprache des religiösen Schriftstellers, die auch unsere Herzen mitreißt. Sehr oft kommt es in diesem Werke zu Stellen, die religiöse Höhepunkte, ja Gebete sind. Es schadet wahrlich nichts, wenn auch die tiefsten Fragen unseres hl. Glaubens wieder einmal in solcher Form behandelt werden. Unsere Zeitlage verlangt danach, und wir werden dadurch vor dem Abseitsstehen bewahrt. Es sei noch hervorgehoben, daß Verf. durch die vielen hundert Seiten seines Werkes hindurch den Faden der Entwicklung mit starker Hand festhält und keinem Einwande, keiner Schwäche seiner Aufstellungen sich entzieht. Er besitzt eine seltene Kraft, auch das Schwierigste durch Bilder und Vergleiche anschaulich zu machen, obgleich nicht alle gut und geschmackvoll gewählt sind.

Eigentlich hat dies Werk des unter dem Pseudonym Thomas Molina schreibenden Verf.s ein doppeltes Antlitz, und darum kann seine Beurteilung auch verschieden sein. Das eine Mal ist es, wie schon gesagt, ein theologisch-religiöses Werk, das an Hand eines wichtigen Problems, das hier zu einem Zentralproblem wird, unser gesamtes Glaubenssystem durcharbeitet, zu verstehen und darzustellen versucht, dabei eigene Wege nicht scheuend. Unter diesem Gesichtspunkte darf man dieses Werk als eine große Leistung betrachten. Hier hat es nicht nur dem theologisch

interessierten Laien, sondern in erster Linie den Priestern, namentlich dem Prediger, Schriftsteller und Apologeten, aber auch dem Dogmatiker viel zu bieten. Darum ist es erfreulich, daß nunmehr schon die dritte Auflage erscheint, und es ist diesem Buche eine recht weite Verbreitung zu wünschen. Andererseits kann man an diesem Werke aber auch die eigenen und neuen Wege in der Lösung schwieriger theologischer Probleme, wie sie durch das Pseudonym Thomas Molina angedeutet sind, für sich herausgreifen und zum Gegenstande einer theologischen Kritik machen. Hier stimme ich dem Verf. zu, daß man an seiner Lösung nicht einfach vorbeigehen möchte, sondern wenigstens einen Bruchteil der Zeit, die man dem Thomismus und Molinismus schenkt, darauf verwende. Sein Lösungsvorschlag ist sicherlich der Beachtung der Theologen wert. Ob man ihn sich zu eigen machen kann, ist freilich eine andere Sache.

Der Verfasser teilt sein Werk in zwei große Hälften; die erste behandelt die Leiden im allgemeinen, die andere das Leiden Christi nach Haupt und Gliedern. Verf. geht von einem dreifachen Rätsel des Leidens aus: seine rätselhafte Bedeutung bei den guten Werken, den bösen Werken und bei der Willensfreiheit. Indem der Sühnewert der Leiden als erster gottgewollter Zweck der Leiden völlig abgelehnt wird, weil Verf. Leiden im weitesten Sinne nehmen will und überall da schon von Leiden spricht, wo das volle wunschlose Glück noch nicht vorhanden ist, sieht er die Rolle der Leiden bei den guten Werken darin, daß ohne sie überhaupt keine Verdienstmöglichkeit besteht. Das ist eine Hauptthese des Werkes. Aus diesem Leidensbegriff wird dann weiter gefolgert, daß nur aus dem Nichtvorhandensein des wunschlosen Glückes, aus dem physischen Übel, aus dem Leiden, die Anreize zum Bösen und die Sünden möglich sind. Da von echter Freiheit nur da die Rede sein kann, wo man zwischen Gut und Böse wählen kann, so kann auch nur da von Freiheit die Rede sein, wo es Leiden gibt. So verbindet sich das Freiheitsproblem mit dem Leidensproblem. Mit der gewöhnlichen Definition von Willensfreiheit nicht zufrieden, betrachtet Verf. sie als eine Erektionskraft, indem sie das Vermögen ist, zu handeln und nicht zu handeln, trotzdem von seiten des Objektes nicht alles zum Handeln Erforderliche da ist, eine Selbstbestimmungskraft des Willens. Die Freiheit allein vermag die Werke des Menschen uns zuzueignen und damit zu verdienstlichen zu machen. Freie Werke sind ganz unsere Werke, aber darum nicht weniger auch Gottes Werke, ja sie sind vielmehr in erster Linie Gottes Werke, weil alles Positive nur Gott als Quelle haben kann. Aber in der Freiheit schenkt uns Gott eine Anteilnahme an dem göttlichen Anrechte, Positives sich zuschreiben zu können. Um den tiefsten Grund für diese göttliche Herablassung zu erfassen, geht Verf. dazu über, unsere Verdienstlichkeit, unseren Aneignungswert, unsere Freiheit als eine sog. gemischte Vollkommenheit nachzuweisen. Da eine gemischte Vollkommenheit in Gott selbst nicht denkbar ist, so ermöglicht diese den Tatbestand, daß Gott in seinen Geschöpfen etwas verwirklichen kann, was er selbst nicht besitzt; hier nämlich den Tatbestand, in freier Entscheidung Gutes tun und den Himmel sich verdienen zu können. Damit übertrifft etwas an den Geschöpfen Gott selbst. Wiederum eine Hauptthese des Verfassers: Gott übertrifft in der durch Versuchung, Kampf und Freiheit erworbenen Heiligkeit seiner Geschöpfe in etwa seine eigene unfreie Heiligkeit. Auf dieser Grundlage kann dann mit Recht das Hohelied der Leiden gesungen werden; denn nur infolge der Leiden Kampf, Freiheit, Verdienstlichkeit, also infolge der Leiden eine Heiligkeit, die in etwa Gottes Heiligkeit übertrifft, oder, nach dem Verf. richtiger, in der Gott sich selbst in seinen Geschöpfen in etwa übertrifft. Denn darin gibt Verf. ganz den Thomisten recht, daß alles Gute, alle verdienstlichen Werke mehr dem Schöpfer zuzusprechen sind als dem Geschöpfe, vielmehr ihm ganz zukommen. Man sollte meinen, nun müsse der Verfasser auch die freie Zustimmung mit den Thomisten Gott zusprechen. Das tut er aber nicht, sondern vollzieht hier eine

Schwenkung, die ihm erlaubt, hier eine Ausnahme zuzugeben, weil er nämlich die freie Zustimmung nicht als etwas Positives, sondern als etwas rein Negatives faßt. Die freie Zustimmung, durch welche die Werke Gottes ja unsere eigenen werden, besteht in nichts anderem als einer negativen Enthaltung vom Gegenteil. Das Formale der Zustimmung muß in etwas Negativem liegen, weil nur Negatives vom Geschöpfe allein ausgehen kann. So glaubt Verf. die Freiheit vor der Gefahr einer Scheinfreiheit gerettet zu haben und so auch das Gute des Molinismus beibehalten zu können. Gewiß eine glänzende Überbrückung der alten Streitfrage, wenn eben der Verf. recht hat. Auf Grund dieser Lösung gelingt es ihm, Gottes Anteil an unseren bösen Werken, ja selbst am schlimmsten Gotteshasse, in einer Weise zu bestimmen, daß alle Schwierigkeiten behoben sind. Vom Boden der erarbeiteten Lösungen des Leidens- und des Freiheitsproblems erörtert Verf. noch das Wesen, die Häßlichkeit und Bosheit der Todsünde, das Leiden in seiner Gestalt als Sühneleiden; schließlich wirft er noch Blicke in die Hölle, das Fegfeuer und den Himmel. Gerade in diesen Kapiteln steht der religiöse Schriftsteller im Vordergrund, aber er hat auch hier manche überraschende theologische Gedanken.

Ist den Leiden durch die Ausführungen des ersten Teiles eine fundamentale Bedeutung zuerkannt worden, so erhalten sie im zweiten Teile durch die Behandlung von Christi Leiden ihre goldene Krone. Der Hauptzweck der Leiden Christi besteht nicht in der Entsühnung, wie man immer behauptet, noch überhaupt in der Heiligung anderer, sondern in der eigenen Heiligung Christi. Ver. statuiert eine erworbene Heiligkeit Christi, d. h. seine Gnadengüter muß er durch Kampf und Bewährung auf einen anderen Titel hin in Besitz nehmen. Diese unendlich große, erworbene Heiligkeit Christi ist das Ziel der Menschwerdung, das Höchste auf Erden, dasjenige, in dem Gott in vollkommenster Weise seine Heiligkeit in etwa übertreffen wollte. Diese erworbene Heiligkeit Christi wird so zur Trägerin des Weltalls; denn sie trägt sich selbst, und aus ihr fließt alle andere geschöpfliche Heiligkeit. Nach den Grundlagen des ersten Teiles kann natürlich auch bei Christus von erworbener Heiligkeit keine Rede sein, wenn sie nicht durch Leiden sein eigen geworden ist. Darum belästigt Verf. Christus in der Möglichkeit, ja in der größten Gefahr zu sündigen und versetzt ihn in die furchtbarsten Versuchungen, die je wirklich gewesen sind. Dabei war Christus aller Gnaden des Beistandes beraubt; er wurde vom himmlischen Vater nur so gehalten, wie ein Vater jeden Augenblick bereit ist, sein Kind zu halten, wenn es zu stürzen droht. Dazu kam es natürlich bei Christus nicht. Wegen des geringsten Gnadenbeistandes war daher in Christus der stärkste Freiheitsgebrauch, und darum ist seine erworbene Heiligkeit sein ureigenstes Eigentum. Damit erwirbt sich Christus ein Eigentumsrecht auf die ganze Welt, und so gelingt in der erworbenen Heiligkeit Christi der große Tausch, daß Gott seine Hoheitsrechte auf die Schöpfung an ein Geschöpf abtreten kann. In diesen Gedankengängen erhalten die Leiden eine Stellung im Weltganzen, die so bedeutend und hervorragend ist, als die Heiligkeit Christi wertvoll. Erst nachdem Verf. vom Priestertume Christi gesprochen hat, wendet er sich Christi Leiden als Sühneleiden zu und vertritt auch hier insofern einen eigenen Standpunkt, als er zur Erlösung von der Sünde jene absolut notwendig sein läßt. Um die Leiden Christi in seinen Gliedern, dem mystischen Christus, gut darstellen zu können, greift Verf. sehr weit aus, indem er die christliche Heiligkeit aus ihrem Gegensatz, der adamischen Unheiligkeit oder Erbsünde und ihrer Vorläuferin, der paradiesischen Heiligkeit erläutert, wobei er wiederum ganz eigene Wege geht, um dann in einem schönen Kapitel die Größe der Erlösungstat und der -früchte zu feiern. Das Buch schließt mit einer Darlegung des Sieges Christi und der Christen, der Tugend des Geschöpfes, der Demut, und der des Schöpfers, der Liebe. Als Gott uns Güter schenkte, tat er, wozu die Liebe ihn trieb. Als er uns Leiden schickte, mußte er gleichsam seine Liebe bezwingen, weil er durch die darin begründete Freiheit, auch Böses zu tun, die Verbindung mit uns lockerte. Aber er tat es, damit dadurch das, was er uns schenkte, uns zu eigen würde und wir nun dies Gott anbieten und schenken konnten, gleichsam etwas, das er selbst nicht besitzt, nämlich die mit Freiheit und unter Opfern gewirkten guten Werke. Gott ging in seiner Liebe so weit,

daß er die Rollen vertauschte: wir, das Nichts, wurden dadurch zum mitteilenden All, und er, das All, zum empfangenden Nichts. Darin liegt der Triumph der Leiden.

Dieser Überblick zeigt zur Genüge, wie reich an Gedanken dies Werk ist und wie fast alle Lehren unseres hl. Glaubens in das Hohelied der Leiden hineinbezogen sind. Noch tiefer kann man sicherlich nicht die Bedeutung der Leiden begründen, als daß man sie zur notwendigen Basis der Freiheit und Verdienstlichkeit macht, und ein noch großartigeres Hohelied der Leiden kann man nicht singen als hier, wo wir durch sie Gott gegenüber zum schenkenden All werden und Gott in etwa übertreffen. Man kann sicherlich viele Anregungen und Gedanken aus diesem schönen Werke schöpfen. Aber auf der anderen Seite müssen wir auch fragen, ob seine theologischen Fundamente tragbar sind. Raum und Zeit gestatten es nicht, das im einzelnen durch Beweis und Gegenbeweis hier zu tun. Ich möchte im folgenden nur auf dies oder jenes aufmerksam machen.

So erscheint mir gleich der Ausgangspunkt des Ganzen nicht genug begründet, nämlich die Ausdehnung des Begriffes Leiden auf das sog. wunschlose Glück. Beide Begriffe besagen etwas wesentlich anderes. Der Nachweis, daß nur durch Leiden Verdienstmöglichkeit gegeben sei, reicht dazu nicht aus; zumal dieser Beweis nicht geglückt ist, da nach meiner Ansicht aus der Wesenseigenschaft der Geschöpfe, zielstrebig zu sein, dies viel tiefer begründet wird. Genauer müßte man sich mit dem Freiheitsbegriff des Verfassers auseinandersetzen. Er scheint zu eng genommen zu sein, zu sehr von der menschlichen Freiheitsart bestimmt. Für mich gibt es auf Grund eines umfassenderen Freiheitsbegriffes auch im Himmel nicht nur einen willigen, sondern einen freien Dienst, der freier ist als alle irdische Freiheit. Noch viel weniger kann ich dem anderen Grundsatz zustimmen, daß Gott sich im Geschöpfe in etwa übertreffen könne. Ist diese Auffassung nicht eine zwar verständliche, aber doch rein menschliche Auffassungsweise und Sprechart? Ist hier nicht die Lehre von der Transzendenz und Analogie zu wenig beachtet? Muß man nicht sagen, daß der, welcher Gott begreift, auch die gemischten Vollkommenheiten so in Gott sieht und erfafst, daß die ihnen eigene Schönheit ihm entgegenleuchtet? Fordert das nicht die Lehre von den göttlichen Ideen? — Und nun des Verf.s Stehen zwischen oder über Thomas und Molina? Es gründet einzig auf der Bestimmung des Formalen in der Zustimmung als eines negativen Elementes. Mir scheint dies nicht überzeugend dargelegt zu sein. Der Verf. merkt selbst, wie diese Fassung der Freiheit mit der Bestimmung der Willenskraft als einer Erektionskraft schwer zu vereinbaren ist. Die Lösung, welche er dafür S. 102 bringt, befriedigt nicht, wie auch die daraus eruierten Gesetze vom Verhältnisse von Freiheit, Gnade und Verdienstlichkeit kaum das Richtige treffen. — Als ein sehr schönes Kapitel sei das über Gottes Mitwirkung zu unseren bösen Akten und das über die Natur des Sühneleidens hervorgehoben. Dagegen ist es ihm nicht gelungen, Gottes Barmherzigkeit in der Hölle in allem aufzuweisen.

Die Ausführungen des zweiten Teiles basieren auf der These von der Selbstheiligung Christi. Es sind beachtenswerte Gedanken. Aber selbst wenn man die hl. Menschheit Christi als den eigentlichen, letzten Zweck der Welterschöpfung ansieht, braucht man in der Annahme einer erworbenen Heiligkeit Christi nicht so weit zu gehen, wie es hier geschieht; denn dies ist hier von dem Gedanken getragen, nur frei Erworbenes sei Eigenes. Aber warum muß das frei-Erworbene unbedingt höher stehen oder mehr zu eigen sein als das von Gott Geschenkte? Das ist nicht einzusehen. Vom Menschen aus gesehen, wohl verständlich; aber man kann die Heilsökonomie Gottes auch anders sehen. Mir gefällt eine andere mehr; und dann ist viel Platz da für die Gnadenkinder Gottes, die weithin nur Beschenkte sind, an deren Spitze die hochheilige Menschheit Christi und unsere Mutter Maria stehen. Auf Grund einer anderen Heilsökonomie brauche ich dann auch des Verf.s gewagte Ausführungen über die Freiheit Christi und seine Versuchungen

mir nicht zu eigen zu machen, zumal sie auch ganz von seinem Freiheitsbegriff getragen sind. Nebenbei sei erwähnt, daß die Beweise, alle Heiligkeit der Engel sei von Christus verdient, nicht durchschlagen. Es wurde schon erwähnt, daß Verf. für die absolute Notwendigkeit des Sühnetodes Christi eintritt, und das Grundgesetz, daß Gott nach außen hin absolut frei ist, in etwas allzu leichter Weise gegen die theologischen Autoritäten beiseite schiebt. Als beachtenswert möchte ich seine Ausführungen über die Gemeinschaftsfreiheit ansehen. Es wäre der Mühe wert, sich damit einmal genauer zu befassen. Allerdings sieht sich Verf. da zu der sehr extravaganten Annahme gedrängt, daß dem Adam vor der Sünde Keime entnommen seien, die dann den Voreltern Jesu wunderbar wieder eingesenkt seien. Ich möchte dem Verf. den Gedanken nahelegen, ob er die Freiheit Christi und Mariens von der Erbsünde nicht dadurch sicherstellen kann, daß diese Personen, weil sie eine neue gemeinschaftsbildende Kraft besitzen, dadurch aus der alten Gemeinschaft herausgehoben sind. Auch die Erklärung der okkulten Kräfte als Restkräfte des paradiesischen Menschen ist seltsam und wenig nutzbringend. Hervorheben möchte ich dann wieder seine Ausführungen über die Höhe der christlichen Heiligkeit und über die stellvertretende Heiligkeit Christi als dem Heilkeitsideale unserer Zeit, als deren Exponenten er die kleine Theresia ansieht.

Namentlich hinsichtlich dieses zweiten Teiles möchte ich gegen den Verf. doch dafür eintreten, daß man in theologischen Arbeiten die Visionen der Heiligen — hier der Anna Katharina Emmerich — in keiner Weise, auch nicht in nur anregender, verwenden sollte, und demgegenüber betonen, daß wir als Theologen laut Wesensstruktur und Geschichte unseres Glaubens kein Recht haben, über die Autorität der Vorfahren, namentlich der größten Theologen, so leicht hinwegzugehen, wie es stellenweise geschieht. Da darf man nur mit größter Behutsamkeit zu Werke gehen.

Das sind einige, allerdings grundsätzliche Gedanken zur theologischen Seite dieses Werkes. Zum Schlusse möchte ich dem Verf. im Interesse seiner theologischen Ausführungen einen Vorschlag machen. Wenn er wünscht, daß die theologische Fachwelt an seinem Werke nicht einfach vorübergehe — und das wäre sicherlich unverdient —, dann hat auch er noch eine Aufgabe zu erfüllen, nämlich die Aufgabe, zunächst einmal die Grundlagen aus dem ersten Teile und später die Fundamentalthesen des zweiten Teiles in rein wissenschaftlicher Weise zu formulieren, zu bearbeiten und zu beweisen, so daß man eine volle Möglichkeit zur Prüfung und Auseinandersetzung erhält. Die Lösung dieser Aufgabe erwarten wir. Dem schönen Werke aber wünschen wir viele Leser, auf daß sie sich wieder von neuem unseres herrlichen Glaubens erfreuen.

Bensberg bei Köln.

Karl Feckes.

van Roey, I. E., Cardinalis, Archiepiscopus Mechliniensis, *De Virtute Charitatis quaestiones selectae*. Mechliniae, H. Dessain, 1929 (II, 368 S. gr. 8°).

Aus dem weitgreifenden und teilweise sehr schwierigen Gebiete der theologischen Haupttugend, der Liebe, hat der belgische Kirchenfürst die wichtigsten Fragen herausgegriffen und die Früchte seiner Studien, die zum Teil schon vorher erschienen waren, in diesem Bande gesammelt herausgegeben. Er behandelt die Liebe in ihrer Stellung innerhalb der Tugenden, die Liebe als Form aller Tugenden, die Liebe als Wurzel des Verdienens, das Formalobjekt der christlichen Nächstenliebe und die Rangordnung in der Nächstenliebe. Es ist also eine dogmatisch-moraltheologische Abhandlung.

Den weitaus größten Raum nehmen die zweite und dritte Frage ein. Ausgehend von unserem übernatürlichen Ziele, dem alle Akte des Christen konform sein müssen, tritt R. für

die Ansicht des h. Thomas ein, daß alle unsere Akte nur durch die Liebe zum höchsten Ziele hingeordnet werden können; sie ist die Form aller Tugenden und das letzte Sittlichkeitsprinzip in einem übernatürlichen Stande. Die hierbei von der Liebe ausgeübte Kausalität ist nicht im Sinne einer innerlichen Seinsdurchdringung zu verstehen, wodurch aller Unterschied in den Tugenden hinfällig würde, sondern im Sinne einer An- oder Hinordnung. Auf Grund dieser These nimmt R. in der berühmten Streitfrage nach der Wurzel des vollverdienstlichen Aktes jene Ansicht an, welche diese in dem genannten Einflusse seitens der Liebe sehen; es genügt ihm aber eine *relatio virtualis operum in Deum sensu latiore intellecta*.

Das Bemühen des Verf. ist stets darauf gerichtet, der unverfälschten Lehre des Aquinaten gegenüber den Salmatizensern, Vasquez, Suarez und mehreren neuern Theologen, z. B. Ernst, zur Anerkennung zu verhelfen. Seine Arbeit zeichnet sich durch genaue Fragestellungen und eine ausgezeichnete Klarheit aus, wozu die Übersichten und Rückblicke besonders verhelfen. Sehr ausgiebig, fein und maßvoll im Urteil wird immer die Lehre der Hl. Schrift und der Väter, namentlich Augustins, dargelegt.

Bensberg bei Köln.

Karl Feckes.

Hofmann, D. Karl, Die freiwillige Gerichtsbarkeit (jurisdictio ordinaria) im kanonischen Recht. [Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 53. Heft.] Paderborn, F. Schöningh, 1929 (98 S. 8°). M. 5,80.

Den Einleitungsschriften zum Kodex folgten Gesamtdarstellungen für den praktischen Gebrauch. Nun setzen Darstellungen einzelner Fragen ein. Von dieser Art ist vorliegende Arbeit, eine Inaugural-Dissertation der Münchener Theologischen Fakultät aus der Schule E. Eichmann. Bei Behandlung des Themas stellt der Verf. rechtsvergleichend fest, daß der Unterschied in der Auffassung der freiwilligen Gerichtsbarkeit im kanonischen und in den modernen Rechten in der verschiedenen Abgrenzung des Begriffes *jurisdictio* liegt. Das kanonische Recht kennt grundsätzlich die scharfe Dreiteilung: Gesetzgebung, Justiz und Verwaltung nicht; da alle drei Gewalten in eine Hand (des Papstes) gelegt sind. Die mittelalterlichen Kanonisten haben den römisch-rechtlichen Begriff der *jurisdictio voluntaria* übernommen und in der Erklärung sich dem römischen Rechte angeschlossen. Eingehender beschäftigen sich die Kanonisten des 17. und 18. Jahrhunderts mit dem Thema. Eine gewisse Unsicherheit zeigt sich im 19. und bis zum Erscheinen des Kodex auch im 20. Jahrhundert. — Kan. 201, § 3 CJC gebraucht den Ausdruck *jurisdictio voluntaria seu non judicialis*. An diesen Wortlaut sich haltend, erklären Maroto, Hilling u. a. die *jurisdictio voluntaria* als die nicht gerichtliche Gerichtsbarkeit im Gegensatz zur gerichtlichen. Der Verf. aber sucht nachzuweisen, daß Kan. 201 keine Einteilung geben wollte. Tatsächlich hat sich schon mehr als einmal gezeigt, daß Ausdrücke des Kodex nicht geprefät werden dürfen. Näherhin bestimmt der Verf. die freiwillige Gerichtsbarkeit als die rechtliche Tätigkeit einer kirchlichen Behörde ohne gerichtlichen und zwangsmäßigen Charakter auf Ansuchen von einzelnen oder zugunsten einzelner, auch Verfügungen von Amts wegen. In Betracht kommen rechtsbegründende, gnadenerweisende und rechtsbegründende Handlungen, die verwaltende Tätigkeit, das Aufsichtswesen,

das Beurkundungs- und Notariatswesen und Weiheakte mit Jurisdiktionsausübung.

Das Thema ist mit Sachkenntnis und Geschick behandelt. Ob es dem Verf. gelungen ist, seine wissenschaftlichen Gegner zu überzeugen, muß allerdings erst abgewartet werden.

Graz.

Joh. Haring.

Kleinere Mitteilungen

»Morineau, La sainte vierge, Paris, Bloud & Gay, 1929 (221 S. kl. 8°). Frs. 12.« — Dies neue Bändchen aus der dogmatischen Serie der „Bibliothèque catholique des sciences religieuses“, das die Mariologie zum Gegenstande hat, ist den in Nr. 2 dieser Zeitschrift angezeigten nicht gleichwertig. Es läßt gerade das vermissen, was bei den anderen Bändchen so angenehm empfunden wurde: Die einfache, durchsichtige, dogmatische Linienführung an der Hand und in der Umgrenzung der dogmatischen Quellen. M. baut die Mariologie nach den Lebensdaten Mariens auf und ist als begeisterter Anhänger des sel. Montfort der darin liegenden Gefahr erlegen, zu oft in frommen Gedankengängen sich zu bewegen. Darunter leidet gerade der zweite, heute so interessierende Teil über Maria als Mutter der Menschen. Hoffentlich kehren die noch kommenden Bändchen dieser Sammlung zur anderen Methode wieder zurück.

K. Feckes.

»Bover, Josef M. S. J., Maria Gnadenmittlerin. Die Lehre von der allgemeinen Mittlerschaft Marias. In Fragen und Antworten dargelegt. Wien 9, Verlag der Fahne Mariens, 1928 (78 S.).« — Das Büchlein enthält in Katechismusform alle Fragen und Antworten, die sich auf die allgemeine Mittlerschaft Mariens beziehen. In welchem Sinne, das ergibt sich aus der Frage: „In welchem Sinne sagt man, daß Maria die allgemeine Mittlerin ist?“, und aus der darauf folgenden Antwort: „Wenn wir die Jungfrau Maria als allgemeine Mittlerin bezeichnen, so verstehen wir dies im vollsten und genauesten Sinne. Denn wir sagen, daß diese Universalität nicht etwa eine bloß moralische und approximative ist, was Ausnahmen gestatten könnte, sondern eine absolute, sozusagen mathematische, die keine Ausnahme duldet.“ Gegen Ende des Büchleins wird es als nicht unwahrscheinlich bezeichnet, daß der heilige Joseph als Schutzherr und Förderer der gesamten Kirche gleichfalls, wenn auch in geringerem Maße, an der allgemeinen Vermittlung Marias teilnimmt.

T. S.

»Schmedding, A. u. Linneborn, J., Die Erhebung der Kirchensteuern in den katholischen Kirchengemeinden, Gemeindeverbänden und Diözesen. Kommentar zu den Gesetzen vom 14. Juli 1905 und vom 3. Mai 1929. 2., vermehrte und verbesserte Auflage. Paderborn, F. Schöningh, 1929 (340 S. 8°). Glw. M. 8,80.« — Der nach Erscheinen des grundlegenden preußischen Kirchensteuergesetzes von 1905 erschienene Kommentar von Schmedding und Tournau war durch die neue Steuerentwicklung, im besondern durch das Gesetz von 1929 so sehr überholt, daß der neue Kommentar, den Landesfinanzamtspräsident Schmedding zusammen mit dem Paderborner Dompropst Linneborn herausgegeben hat, für die Praktiker eine dringende Notwendigkeit geworden war. Im Titel durfte freilich die Einschränkung auf Preußen nicht fehlen. Daß die Steuerfreiheit der Geistlichen gefallen ist, geht ja auf die Zustimmung, ja Anregung der Bischöfe zurück, doch würde man im Kommentar doch eine prinzipiellere Erörterung über diese Frage gerne gesehen haben.

»Rosenmeyer, Pfarrer, Konvertiten-Katechismus. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1929 (174 S. 8°). Kart. M. 3; gbd. M. 4.« — Jedes Jahr kehrt eine große Anzahl Nichtkatholiken zur hl. Kirche zurück. Die seelsorgliche Betreuung dieser Neukatholiken birgt nicht geringe Schwierigkeiten und doch findet sie im Rahmen des theologischen Studiums gewöhnlich nicht

die gebührende Berücksichtigung. Wenn manche Konvertiten nicht in der erwarteten Weise einschlagen, so liegt die Schuld zum Teil auch daran, daß sie nicht in der notwendigen priesterlichen Fürsorge aufgewachsen sind. Daher ist es dringend notwendig, daß die Pastoraltheologie den mannigfaltigen Fragen der Konvertitenseelsorge größere Beachtung schenkt. Einen sehr wertvollen Beitrag zu dieser Art der Seelsorge bietet Pfarrer Rosenmeyer. In 281 Fragen und Antworten legt er die notwendigen katholischen Lehren dar. Dabei berücksichtigt der Verf. ausgiebig die besonderen Bedürfnisse der Konvertiten. Er hat ein Buch geschaffen, das ich allen, die Religionsunterricht erteilen, angelegentlichst empfehle. — Praktische Fragen vor der Konversion, bei der Aufnahme und nach der Konversion behandelt das Schriftchen »Zum Weggeleit für Konvertierende« von Georg Schubert. 2. Aufl. Berlin, Buchverlag Germania, 1930 (43 S. kl. 8°). M. 0,70. Der Verf. ist Pfarrer bei S. Agnes in Berlin und befaßt sich in besonderer Weise mit der Konvertitenseelsorge. Das Büchlein bietet solchen Konvertierenden seine Dienste an, die den Unterricht bereits begonnen haben. Auch den Priestern und Laien, die den Unterricht erteilen, sei das Schriftchen empfohlen.

P. Gisbert Menge O. F. M.

»Zauchwitz, Andor von, **Lehrbuch der christlichen Lebensführung** in Form bündiger, von der Erkenntnis Gottes stufenweise bis zum mystischen Gebets- und Gnadenleben aufsteigender Betrachtungsstoffe für alle Tage des Jahres. Ratibor, Meyer (XXIV, 431 S. gr. 8°).« — Vorliegendes Betrachtungsbuch strebt im Gegensatz zu vielen anderen ein zweifaches an: Die Darstellung der gesamten Lehre vom geistlichen Leben in systematischem Aufbau, entsprechend den drei Wegen der Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung; ferner bietet es keine ausgeführten Betrachtungen, sondern nur stoffliche Unterlagen. Die vorzulegenden Wahrheiten sind auf einen möglichst knappen sachlichen Ausdruck gebracht und meistens in 6 oder 7 Punkten fast aphorismenartig aneinander gereiht. Durchgehends füllt die Betrachtungsvorlage eine Seite. Besinnlichen, geistig regsamen Seelen wird diese Art willkommen sein; sie fühlen sich gedrängt zu selbständiger Durcharbeitung. Aber für die meisten Betrachtenden bleiben die ausgeführten Vorlagen von Bedeutung, weil sie des Morgens früh oder des Abends spät zu einer angestrengten Geistesarbeit nicht fähig sind. Für sie ist auch zu wenig Rücksicht auf Phantasie und Gemüt genommen. Die angestrebte Kürze kann auch verwirrend wirken, so S. 18: „Nimmt die Andacht zur allerheiligsten Dreifaltigkeit im Herzen des Menschen nicht den ersten Platz ein, so ist seine Frömmigkeit nicht von der Weisheit geregelt.“ Am wenigsten befriedigen die letzten Betrachtungen über die mystische Vereinigung.

P. H. Wilms O. P.

»Legendre, M., **Littérature Espagnole**. [Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses.] Paris, Bloud & Gay, 1930 (170 S. kl. 8°). Frs. 12. — Für denjenigen, dem es nicht zu umständlich ist, auf dem Wege über das Französische sich einen Überblick über die Grundzüge der spanischen Literatur zu verschaffen, ein ganz nützliches Büchlein. Gerade für die spanische Literatur wird man es verstehen können, wenn der Verf. als Theologe alle Erscheinungen in ihren Beziehungen zum Katholizismus sieht und wertet. Dadurch bietet das Büchlein mehr eine Geschichte der religiösen Strömungen in der spanischen Literatur als eine eigentliche spanische Literaturgeschichte, und manches erscheint hier, namentlich in der gegenseitigen Abwägung, unter ungewohntem Aspekt.

Th. Heinermann.

»Saure, Wilhelm, **Das Studium in Frankreich**. Im Auftrag der Deutschen Akademischen Auslandstelle bearbeitet. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1929 (IV, 80 S. kl. 8°). M. 2,50. — Das Büchlein muß jedem hochwillkommen sein, den ein Studium in Frankreich interessiert. Auch der Theologe, vor allem natürlich der im höheren Schuldienst tätige Theologe, findet in ihm manche nützlichen Winke und Angaben. Außer den praktischen Ratschlägen enthält das preiswerte Bändchen in knapper

Darstellung genau, auf authentischem Material beruhende Übersichten über das französische Hochschulwesen, das Studium in den einzelnen Fakultäten, über Auskunftstellen, Anrechnung des Studiums usw.

Th. Heinermann.

Bücher- und Zeitschriftenschau ¹⁾

Allgemeine Religionswissenschaft.

- Leisegang, H., *Religionsphilosophie der Gegenwart*. Berl., Junker u. Dünhaupt (V, 102). M 4,50.
 Descamps, Le génie des religions. Les origines. 2^e éd. corr. et augm. Roma, Desclée (XXII, 539). L 30.
 Briault, M., *Polythéisme et fétichisme*. P., Bloud (200 12°). Fr 12.
 Zimmern, H., Ein Zyklus altsumerischer Lieder auf die Haupttempel Babyloniens (ZAssyr 39, 4, 245—76).
 Schrader, F. O., *The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā*. Stuttg., Kohlhammer (52). M 4,50.
 Thomas, F. W., *The Vedas and Upaniṣads* (JThStud April, 247—58).
 Taeschner, F., Die Person Mohammeds in der Geschichte u. im Glauben seiner Gemeinde (ZMissWiss 2, 124—42).
 Paret, R., Die legendäre Maghāzi-Literatur. Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit. Tüb., Mohr (VIII, 251). M 16,20.
 Ahrens, K., Christliches im Koran. Eine Nachlese (ZDtsch MorgGes 1, 15—68).
 Ritter, H., Abu L-Hasan 'Alī Ibn Ismā'il Al-Aṣ'ari: Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam. Tl. 2. Konstantinopel. Lpz., Brockhaus (329 4°). M 15.
 Seyrig, H., La Triade héliopolitaine et les temples de Baalbek (Syria 1929, 4, 314—56).
 Nioradze, G., Die Nachbestattung im alten Georgien (Arch Anthropol 1/2, 1—6).
 Cumont, F., Un rescrit impérial sur la violation de sépulture (RHist 2, 241—66).

Biblische Theologie.

- Jochum u. Storr, *Die Architektonik der Bibel* (RottenbMon Mai, 243—48).
 Hempel, *Die althebräische Literatur* (u. ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben). Wildpark-Potsdam, Athenaeon (32 4° mit Abb.). M 2,20.
 Ben Jehuda, E., *Thesaurus totius hebraeae et veteris et recentioris*. Vol. 8. Berlin-Schoeneberg, Langenscheidt (XVII, 3694—4244 4°). M 31.
 Driver, G. R., *Studies in the Vocabulary of the O. T. I* (JThStud April, 275—84).
 Rankin, O. S., *Alliteration in Hebrew Poetry* (Ebd. 285—91).
 Hitchcock, F. R. M., *The Use of נֶאֱמַר* (Ebd. 271—75).
 Grünberg, S., *Exegetische Beiträge*. 4. Frankfurt, Kaufmann (39). M 3.
 Rabin, I., Studien zur vormosaïschen Gottesvorstellung. Abschnitt 1. Bresl., Marcus, 1929 (III, 100). M 4.
 Torczyner, H., *Die Bundeslade u. die Anfänge der Religion Israels*. 2. verb. Aufl. Berl., Philo Verlag (III, 80). M 1,60.
 Frieling, R., *Der heilige Berg im A. u. N. T. Ein real-exegetischer Versuch*. Stuttg., Verlag der Christengemeinschaft (119). M 2,50.
 Eissfeldt, O., Der Text von 1 Sam. 3, 21 im Lichte der literarischen Analyse von c. 1—7 (ArchOrForsch 1, 17—19).
 Batten, L. W., *A Crisis in the History of Israel* (JBiblLit 1, 55—60).
 Kortleitner, F. X., *Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit*. Innsbr., Rauch (XI, 115). M 3.
 Doniach, N. S., and Barnes, W. E., *Job VI, 25* (JThStud April, 291/2).
 De Bruyne, D., *Le problème du Psautier romain* (RBénéd 2, 101—26).
 Volz, P., *Der Prophet Jeremia*. 8. Aufl. Tüb., Mohr (IV, 55). M 2,40.

¹⁾ Die Schriften, bei denen keine Jahresbezeichnung angegeben ist, gehören dem laufenden Jahre an.

- Berry, G. R., Was Ezekiel in the Exile? (JBibLit 1, 83—93).
 Condamin, A., Amos 1, 2—3, 8 (RechScRel 3/4, 298—311).
 Finkelstein, L., Some Examples of the Maccabean Halaka (JBibLit 1, 20—42).
 Bock, E., Beiträge zur Übersetzung des N. T. Lfg 1. Stuttg., Verlag d. Christengemeinschaft (23 4^o). M 1.
 Torm, F., Hermeneutik des N. T. Gött., Vandenhoeck (VI, 253). M 8,50.
 Joüon, P., Υποκρισις dans l'Evangile et hébreu ḥānēf (RechScRel 3/4, 312—16).
 Feine, P., Jesus. Gütt., Bertelsmann (X, 300). M 10.
 Klausner, J., Jesus von Nazareth. Aus d. Hebr. von W. Fischel. Berl., Jüd. Verlag (592). M 16.
 Machen, J. G., The Virgin Birth of Christ. NY., Harper (415) \$ 5.
 Wolter, F., Wie sah Christus aus? Ein Jerusalem-Fund. Mit 12 Abb. Mchn., Hugo Schmidt (34 4^o). M 2,50.
 Vitti, A., La risurrezione di Gesù e la soteriologia di s. Paolo (CivCatt apr. 19, 97—109; magg. 17, 298—312).
 Steiner, R., Das Matthäus-Evangelium. 12 Vortr. Dornach, Goetheanum (XVI, 333). M 13.
 Barton, G. A., „A Bone of Him Shall Not Be Broken“ John 19, 36 (JBibLit 1, 13—19).
 McCasland, S. V., The Origin of the Lord's Day (Ebd. 65—82).
 Frame, J. E., Paul's Idea of Deliverance (Ebd. 1—12).
 Schneider, Th., Die Quellen des paulinischen Gewissensbegriffes (BonnerZ 2, 97—112).
 Lietzmann, H., Zwei Notizen zu Paulus. Berl., Akad. d. Wiss. (8 4^o). M 1.
 Taylor, W. S., The Seven Seals in the Revelation of John (JThStud April, 266—71).
 Asting, R., Die Heiligkeit im Urchristentum. Gött., Vandenhoeck (14, 332). M 19,50.
 Marcus, R., The Armenian Translation of Philo's Quaestiones in Genesim et Exodum (JBibLit 1, 61—64).
 Aptowitzer, V., Bemerkungen zur Liturgie u. Geschichte der Liturgie (MonGeschWissJud 3/4, 104—26).
 Staerk, W., Altjüdische liturgische Gebete. [Kleine Texte 58.] 2. verb. Aufl. Berl., de Gruyter (32). M 1,70.
 Günther, H. F. K., Rassenkunde des jüd. Volkes. Mit 305 Abb. u. 6 Kt. 2. Aufl. Mchn., Lehmann (352). M 11.

Historische Theologie.

- Bihlmeyer, K., Kirchengeschichte. Tl. 2. 8., völlig Neubearb. Aufl. Pad., Schöningh (XII, 384). M 9.
 Laurent, V., A propos de l'„Oriens Christianus“. Notes de géographie et d'histoire ecclésiastiques (Echosd'Or avril, 176—92).
 Poschmann, B., Das kirchl. Altertum u. die kirchl. Privatbuße (ZKathTh 2, 214—52).
 Bacon, B. W., The Anti-Marcionite Prologue to John (JBibLit 1, 43—54).
 Martin, J., Minucius Felix: Octavius. [Floril. patr. 8.] Bonn, Hanstein (86). M 3,60.
 Alès, A. d', La doctrine d'Origène (RechScRel 3/4, 224—68).
 Burkitt, F. C., The Didascalia (JThStud April, 258—65).
 Turner, C. H., Prolegomena to the Testimonia and Ad Fortunatum of St. Cyprian IV (Ebd. 225—46).
 Bardy, G., Paul de Samosate. Nouv. éd. entièrement refondue. Louvain, Spicilegium Sac. Lov., 1929 (X, 573).
 Baur, Chr., Der weltflüchtige u. welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums (BonnerZ 2, 113—26).
 Harnack, A. v., Possidius: Augustins Leben. Übers. Berl., Akad. d. Wiss. (48 4^o). M 7,50.
 Ghellinck, J. de, Les Rétractations de s. Augustin examen de conscience de l'écrivain (NouvRTh 6, 481—500).
 Wilmart, A., Allocutions de s. Augustin pour la vigile pascale (RBénéd 2, 136—42).
 Oddone, A., Il linguaggio teologico di S. Agostino (Scuola Catt magg., 352—66).
 Weinand, J., Augustins erkenntnis-kritische Theorie der Zeit u. der Gegenwart. Mstr., Helios-Verlag, 1929 (VIII, 31). M 2,25.
 Golega, J., Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos v. Panopolis. Breslau, Müller & Seiffert (XVI, 154 4^o). M 10.
 Mallinckrodt, H. G., Die Stellung des Abtes in der Regel des h. Benedikt u. die alte Bischofsidee bei Ignatius v. Ant. (LiturgZ 1, 14—20; 3, 94—101).

- Sofer, J., Lateinisches u. Romanisches aus den Etymologiae des Isidorus v. Sevilla. Gött., Vandenhoeck (XII, 190). M 14.
 Morin, G., Un lettre à restituer à Paul diacre (RBénéd 2, 143—48).
 Wilmart, A., Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IX^e s. (Ebd. 149—62).
 Coulton, G. G., Life in the Middle Ages. T. IV. Monks, Friars and Nons. Cambr., Univ. Pr. (XV, 395 12^o). 10 s 6 d.
 Poschmann, B., Die abendländ. Kirchenbuße im frühen MA. Bresl., Müller & Seiffert (VII, 244). M 12.
 Bierbach, A., Urkundenbuch der Stadt Halle, ihrer Stifter und Klöster. Tl. 1. 806—1300. Magdeburg, Histor. Kommission (XXII, 424). M 20.
 Dempf, A., Metaphysik des MA. 2. Tl. Mchn., Oldenbourg (S. 65—154 4^o). M 4.
 Eswein, K., Die Wesenheit bei Joh. Scottus Eriugena (Philos Jb 2, 189—206).
 Erens, A., De valsche stichtingskronijk der abdij Tongerlo (AnalPraemonstr 1929, 4, 344—73).
 Schultze, J., Lehnin. 750 Jahre Kloster- u. Ortsgeschichte Bernburg, Dornblüth Nf. (VII, 65 mit Abb.). M 2,50.
 Bihlmans, A., Latvijas Werdegang. Vom Bischofsstaat „Terra Mariana“ bis zur freien Volksrepublik. 5.—7. Tsd. Riga, Berl., E. Berger (268 16^o). M 2,50.
 Salaville, S., Philosophie et Théologie, ou Episodes scolastiques à Byzance 1059—1117 (Echosd'Or avril, 132—56).
 Wilmart, A., Les propres corrections de s. Anselme dans sa grande prière à la Vierge Marie (RechThAncMédiév avril, 189—204).
 Landgraf, A., Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée (ZKathTh 2, 180—213).
 Rosa, E., La vita di S. Bernardo nel sec. XII e la sua proclamazione a dottore nel sec. XIX (CivCatt magg. 17, 334—44).
 Campolongo, F., Il Gioachinismo nella storia e nell'arte. Napoli, Giannini (36).
 O'Mahony, J. E., The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Cork, Univ. Pr., 1929 (XXVI, 263). 10 s 6 d.
 Argenlieu, B.-T., La doctrine de s. Thomas d'Aq. sur le caractère sacramentel (RThomiste 1929, 219—33. 289—302).
 Mitzka, F., Anfänge einer Konkurslehre im 13. Jahrh. (ZKathTh 2, 161—79).
 Balič, Ch., A propos de quelques ouvrages faussement attribués à J. Duns Scot (RechThAncMédiév avril, 160—88).
 Hagen, P., Zwei Urschriften der „Imitatio Christi“ in mittelniederdeutschen Übersetzungen. Aus Lübecker Handschriften hrsg. Berl., Weidmann (XXVIII, 95 4^o). M 10.
 Bloch, Raissa, Die Klosterpolitik Leos IX in Deutschland, Burgund u. Italien (ArchUrkForsch 2, 176—257).
 Seitz, Agnes, Gott u. Mensch in der Mystik des MA (PhilosJb 2, 207—21).
 Pacetti, D., I sermoni di S. Bernardino da Siena. — Trattato delle ispirazioni, ed. 2 vol. Siena, Cantagalli, 1929.
 Kleijntjens, J., De verkiezing van Frederik van Blankenheim tot bisschop van Utrecht (ArchAartsbUtrecht 2, 204—39).
 Dephoff, J., Zum Urkunden- u. Kanzleiwesen des Konzils von Basel. Hildesheim, Borgmeyer (XII, 121). M 7.
 Tacchi Venturi, P., Il ritrovamento della pietra tombale di Leonardo Dati vescovo di Massa (CivCatt giugno 7, 414—21).
 Schmitz, Ph., Les lectures de table à l'abbaye de Saint-Denis vers la fin du moyen-âge (RBénéd 2, 163—67).
 Bauer, K., Luthers Aussehen u. Bildnis. Gütt., Bertelsmann (77 mit Abb.). M 3.
 Dannenbauer, H., Luther als religiöser Volksschriftsteller 1517—1520. Tüb., Mohr (42). M 1,80.
 Farner, A., Die Lehre von Kirche u. Staat bei Zwingli. Tüb., Mohr (XII, 139). M 9,50.
 Pannier, J., Recherches sur la formation intellectuelle de Calvin (RHistPhilosRel 2, 145—76).
 Strohl, H., Le droit à la résistance d'après les conceptions protestantes (Ebd. 126—44).
 Semmelroth, R., Die gewaltsame Einführung des Calvinismus in der luther. Grafschaft Sayn (MonRheinKG 6, 161—92).
 Hesse, H. K., Die Bekenntnisschrift Adolf Clarenbachs vom J. 1527. Erstmalige vollständige Veröffentlichung (Beitr Gemeindegesch 1, 3—29).

- Thieme, K., Die Augsburgische Konfession u. Luthers Katechismen auf theol. Gegenwartswerte untersucht. Gießen, Töpelmann (XVI, 272). M 13.
- Wicke, K., Die hessische Renitenz, ihre Geschichte u. ihr Sinn. Kassel, Bärenreiter-Verlag (194; 3 Taf.). M 7.
- Leube, H., Reformation u. Humanismus in England. Lpz., Deichert (38). M 2.
- Dietz, O., Die Evangelien-Kollekten des Veit Dietrich, hrsg. Lpz., Wallmann (111). M 4,50.
- Van Hoeck, F., Stukken betr. de fundatie van een Jezuieten-college te Groningen 1585—94) (ArchAartsbUtrecht 2, 145—201).
- Richstätter, K., Der Kirchenlehrer der Mystik (Joh. vom Kreuz) (StimmZeit Juni, 189—209).
- Oosterhuis, R. A. B., Comenius' Stellung zu den Neo-Reformatoren (NedArchKGesch 1, 43—59).
- Van Itterzon, G. P., Franciscus Gomarus. 's Gravenhage, Nijhoff (XII, 467). Fl 8.
- Smechula, E., Studien zur Geschichte des Osnabrücker Landkonsistoriums A. C. u. des von den Katholiken dafür geforderten Äquivalents 1648—1698. Münst. phil. Diss. Mstr., Fahle (59).
- Scherf, A., Joh. Phil. Franz v. Schönborn, Bischof v. Würzburg (1719—1724). Mchn., Kommission f. bayer. Landesgeschichte (VI, 182). M 6,40.
- Knoll, A. M., Winter, E. K. Zessner, H. K., Dominicus Jesu Maria, ord. carm. disc. Seine Persönlichkeit u. sein Werk. Festschrift. Wien, Gsur (240; mehr. Taf.). M 5,25.
- Glockner, H., Hegel u. Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie u. Glaubenslehre (DtschViertelj 2, 233—59).
- Geiselmann, J., Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Joh. Seb. v. Drey (ThQuart 1, 49—117).
- Schiffers, H., Johannes Höver, Stifter der Genossenschaft der Armen Brüder vom h. Franziskus. Mit 18 Bildern. Frbg. Herder (295). M 6,50.
- Rinaldi, R., Gioberti e il problema religioso del Risorgimento. Firenze, Valleschi (XXVIII, 170). L 10.
- Rinieri, I., Il Primato e i Prolegomena dell'abbate Vinc. Gioberti. Genova, tip. Derelitti, 1929 (XII, 226).
- Zimmermann, F., Vorgeschichte u. Durchführung des Patentes betr. die Evangelischen vom 8. April 1861. Steyr, Sandböck (IV, 101). Öst. Sch. 8.
- Rotolo, S., I soggiorni del B. Giov. Bosco in Roma. Torino, Soc. ed internaz., 1929 (XVI, 407 16°). L 15.
- Koob, A., Therese Neumann. Das Rätsel von Konnersreuth vom psycholog. u. metaphys. Standpunkt aus erläutert. Bayreuth, Seligberg (40). M 1.
- Fernkorn, C. M., Denken u. Erkennen. Eine grundwissen-schaftl. Untersuchung zur scholast. Logik u. Erkenntnistheorie. Greifswald, Bamberg (71 mit Fig.). M 3.
- Rittelmeyer, F., Theologie u. Anthroposophie. Stuttg., Verlag d. Christengemeinschaft (184). M 3,50.
- Giesecke, H., Die Aufgabe der Philosophie nach der dialektischen Theologie. Gült., Bertelsmann (100). M 3.
- Dieckmann, H., De revelatione christiana. Frbg., Herder (XXIII, 694). M 20.
- Moré-Pontgibaud, Ch. de, Sur l'analogie des noms divins (RechScRel 1929, 6, 481—512; 1930, 3/4, 193—223).
- Grisar, H., Marienblüten. Systematische Marienlehre vorzügl. aus dem großen Marienwerk des Kirchenlehrers Petrus Canisius. Innsbruck, Rauch (VII, 108). M 1,60.
- Lebon, J., L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale (RechThAncMédiév-avril, 120—59).
- Scotti, P., La devozione al Cuore di Maria (ScuolaCatt magg., 367—78).
- Lange, H., De Gratia. Frbg., Herder, 1929 (XIV, 611). M 18.
- Landsberg, P. L., Probleme der Gnadenlehre (DtschViertelj 2, 373—401).
- Stolz, A., Der Hl. Geist u. die Heiligung der Christen (Bened Mon 5/6, 189—97).
- Güllekes, Fr. R., Der Seelenadel der Gotteskindschaft. 2. Aufl. Sittard, Missionshaus, 1929 (77). M 0,60.
- P. Constantinus, De missiegedachte en de H. Eucharistie (AlgNedEuchT 3, 129—33).
- Peeters, L., La vie spirituelle est-elle en progrès? (NouvRTh 6, 447—65).
- Ranwez, E., De culpa theologica ad restitutionem imponendam requisita (PeriodicaMorCanLit 3, 67*—70*).

Praktische Theologie.

- Siebold, M., Das Asylrecht der römischen Kirche mit bes. Berücksichtigung seiner Entwicklung auf germanischem Boden. Mstr., Helios-Verlag (V, 130). M 9,60.
- Vermeersch, A., De testamento ad causas pias et canone 1513 § 2 (PeriodicaMorCanLit 3, 49*—63*).
- Familiares in genere et in Codice (Ebd. 63*—67*).
- Eichmann, E., Das Officium Stratoris et Strepeae (HistZ 1, 16—40).
- Cappello, F., La codificazione del Diritto orientale (CivCatt magg. 17, 289—97).
- Bourgeois, Ch., Pour comprendre les Chrétiens d'Orient (NouvRTh 6, 466—80).
- Huber, E. R., Verträge zwischen Staat u. Kirche im Deutschen Reich. Bresl., Marcus (VII, 229). M 12.
- Löhr, J., Die Rechtsfrage betr. die Geltung des Konkordates in Elsaß-Lothringen nach 1918 u. die Reintegrationstheorie (ThQuart 1, 1—49).
- Francke, R., Kirchenverfassung u. Vermögensverwaltung in Hessen-Kassel. Kassel, Pillardy (XII, 413). M 12.
- Liermann, H., Staat u. evang.-protestant. Landeskirche in Baden während u. nach der Staatsumwälzung von 1918. Lahr, Schauenburg, 1929 (87). M 3,30.
- Möckel, K., Volkstum u. Glaube. Vom Ringen um die Gestaltung einer evang. Volkskirche. Dresden, Ungelenk (69). M 2.
- Mengin, E., Das Recht der französisch-reformierten Kirche. Berl., Consistorium d. Französ. Kirche, 1929 (XII, 278). M 10.
- Kilger, L., Die Missionen im Kongoreich mit seinen Nachbarländern nach den ersten Propagandamaterialien 1622—70 (ZMissWiss 2, 105—24).
- Schmidlin, Die chines. Konzilsdekrete von 1924 (Ebd. 160—64).
- , Zur chines. Missionsanschauung u. Methode (Ebd. 164—69).
- Bierbaum, M., Vermögensrechtliches in den Missionen (Ebd. 169—74).
- Wiesen, W., Hemmungen der Seelsorge aus der Geisteshaltung der Gegenwart (Seelsorge 8, 1, 1—12).
- Fecker, N., Laienhilfe in der Seelsorge auf dem Lande (Ebd. 32—39).
- Basner, F., Beziehungen u. Verpflichtungen der Seelsorge aus den sozialen Problemen der Gegenwart (Ebd. 40—46).
- Kraus, J. B., Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus. Mchn., Duncker & Humblot (VIII, 329). M 14.

Systematische Theologie.

- Schlagenhaufen, F., Grundsätzliches zum Aufbau der traditionellen Apologetik (ZKathTh 2, 253—62).
- Messer, A., Wertphilosophie der Gegenwart. Berl., Junker & Dünhaupt (V, 58). M 2,50.
- Wach, J., Die Geschichtsphilosophie des 19. Jahrh. u. die Theologie der Geschichte (HistZ 1, 1—15).
- Sturzo, L., Historismus u. Transzendenz (PhilosJb 2, 161—73).
- Fechner, O., Zum Problem der Metaphysik (Ebd. 174—79).
- Driesch, H., Wirklichkeitslehre. Ein metaphys. Versuch. 3. erw. Aufl. Lpz., Reinicke (XVI, 407). M 14.
- Ottaviano, C., Metafisica del concreto. Roma, Signorelli, 1929 (312). L 16.
- Brunner, E., Gott und Mensch. Untersuchungen über das personhafte Sein. Tüb., Mohr (III, 100). M 3,60.
- Wust, P., Die Seinshaltung des kath. Menschen (Abendland Mai, 241—44).
- Nilsson, M.-P., Existe-t-il une conception primitive de l'âme? (RHistPhilosRel 2, 113—25).
- Frank, K., Tod u. Unsterblichkeit als biologisches Problem (StimmZeit Juni, 210—26).
- Pannwitz, R., Logos, Eidos, Bios. Feldafing, Carl (187). M 6,50.
- Moede, W., Lehrbuch der Psychotechnik. Bd. 1. Berl., Springer (X, 448 4°; 320 Abb.). M 48.
- Recktenwald, Friederike, Die phänomenologische Reduktion bei Edmund Husserl. Mstr., Helios-Verlag, 1929 (V, 18). M 3.

- Weber, H., Caritas u. Wirtschaft. Frbg., Caritasverlag (30). M 0,60.
- Algermissen, K., Freidenkertum, Arbeiterschaft u. Seelsorge. 3. u. 4., stark verm. Aufl. Hannover, Giesel (151). M 2.
- Blau, P., Seelsorge an den Jugendlichen. Neubearb. Aufl. Güt., Bertelsmann (VIII, 232). M 6,50.
- Laub, A., Nervenkrankheiten durch Gottes Geist. 4. u. 5., neu durchgearb. u. erg. Aufl. Frbg., Herder (IX, 241). M 4.
- Czempiel, F., Das Arbeitsschulprinzip im kath. Religionsunterricht der Hilfsschule (Pharus 6, 427—33).
- Steiner, R., Anthroposophische Pädagogik u. ihre Voraussetzungen. Dornach, Goetheanum (LXXX, 77 mit Fig.). M 5.
- Algermissen, K., Die prakt. Arbeit der Kinderfreunde-bewegung u. unsere Aufgaben (BonnerZ 2, 127—54).
- Fascie, B., Wie Don Bosco seine Buben erzog. Deutsch von O. Karrer. Mchn., J. Müller (192; 5 Taf. 16°). M 3,60.
- Jehle, E., Katechesen für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus. 3. Tl. Frbg., Herder (VIII, 275) M 4.
- Gougau, L., Muta praedicatio (RBéné 2, 168—71).
- Riegel, J., Die älteste Sammlung kirchlicher Fastenpredigten (BonnerZ 2, 155—59).
- Engel, J., Jahr des Heiles. Predigten. Tl. 3. Festtage. Bresl., Aderholz (III, 235). M 3,50.
- Haßl, G., Mit dir, o Gott! Kurzpredigten (Osterfestkreis). Ebd. (152). M 2,70.
- Rieger, J., Auf Gottes Ackerfeld. Predigten. Bd. 2. Vom 1. Sonntag nach Pfingsten bis Advent. Rottenburg, Vater (245). M 4,80.
- Benteler, A., Von Pfingsten bis Advent. Ebd. (322). M 6,20.
- Loos, A., Das erhabene Geheimnis. 12 Sakramentspredigten. Straßburg, Le Roux, 1929 (148). M 1,50.
- Gerster, Th. V., Quell des Lebens. Kurze Herz-Jesu-Predigten. Pad., Schöningh (40). M 0,75.
- Dantscher, A., Das Tugendleben des Marienkindes. Vorträge. Innsbr., Marian. Verlag (90). M 1,50.
- Winter, Anna, Gustav Müller. Lebensbild u. Auslese aus s. Ansprachen an die kath. Lehrerinnen. Wien, Volksbund-Verlag (153 mit Abb.). Öst. Sch. 3.
- Löffler, Ph., Exerzitien für Ordensleute. In freier Bearb. hrsg. von G. Harrasser. Innsbruck, Marian. Verlag (310). M 4,20.
- Baroni, F., L'educazione storica del giovane clero secondo il pensiero Pontificio (Scuola Catt. magg., 370—403).
- Nicolay, W., Die Allerheiligen-Litanei auf der Frankfurter Stadtbibliothek aus dem 9. Jahrh. (LiturgZ 3, 101—107).
- Paschini, P., S. Barbara. Roma, „Lateranum“ (86). L 7.
- Euringer, S., Die Marienharfe, übersetzt (Schluß) (Oriens Chr 1927, 2, 338—55; 1929, 25/26, 1, 79—108).
- Neugart, A., Handbuch der Liturgie für Kanzel, Schule und Haus. Einsiedeln, Benziger (368). M 10.
- Dausend, H., Die liturg. Bewegung unter den deutschen Katholiken (ThPraktQuart 1, 47—59).
- Przywara, E., Liturgische Bewegung. Ein Rückblick (LiturgZ 1, 1—11; 2, 41—49).
- Brightman, F. E., The Anaphora of Theodore (JThStudies Jan., 160—64).
- Lambot, C., Un „Ordo officii“ du Ve s. (RBéné 1, 77—80).
- Buchwald, Die Perikopen der Stationsmessen. Geschichtlich erläutert. Bresl., Borgmeyer (67). M 1,50.
- Molitor, J., Byzantinische Troparia u. Kontakia in syro-melchit. Überlieferung (OriensChr 25/26, 1, 1929, 1—36).
- Baumstark, A., Drei griech. Passionsgesänge ägyptischer Liturgie (Ebd. 69—78).
- , Die quadragesimale alttest. Schriftlesung des kopt. Ritus (Ebd. 37—58).
- Schmitz, A. L., Das Totenwesen der Kopten (ZÄgyptSpr 1, 1—25).
- Jorden, W., Das cluniazensische Totengedächtniswesen vornehmlich unter den drei ersten Äbten Berno, Odo und Aymard (910—954). Mstr., Aschendorff (VIII, 116). M 5,40.
- Andrieu, M., Les sigles du Sacramentaire léonien (RBéné 2, 127—35).
- Puniet, P. de, Le Pontifical Romain. Histoire et Commentaire. T. I. P., Desclée (300 12°).
- Schneider, F., L'ancienne Messe cistercienne. Tilburg, N.-D. de Konigshoeven, 1929 (VII, 264 12°).
- Eriksen, Gudrun, De Deense Missie en de Eucharistie (AlgNedEuchT 3, 145—50).
- Janssens, Al., Liturgische herleving in het Anglicanisme (Ebd. 164—69).
- Parmentier, R., Beschrijving van de getijden en gebedenboeken van het kabinet Houtart te Brugge. Brugge, Desclée, 1929 (XVI, 149; 18 Taf.).
- Laroquais, V., Le Bréviaire de Philippe-le-Bon. Bréviaire parisien du XVe s. Bruxelles, Weckesser, 1929 (262 2° et 122 pl.). Fr 1000.
- Roulin, E., Lingens, insignes et vêtements liturgiques. P., Le-thielleux (XII, 316; 351 grav.).
- Mayr, J., Osterfest u. Kalenderreform (ThGl 3, 293—305).
- Witsch, A., Christliches Grab u. Feuerbestattung. Mchn., Kösel (44). M 1.
- Schubert, F., Liturgie u. Volksgebräuche (ThGl 2, 137—49).
- Will, R., Les origines de la liturgie protestante de Strasbourg (RHistPhilosRel 1929, 6, 479—86).

Christliche Kunst.

- Campehausen, H. v., Die Passionssarkophage. Zur Geschichte eines altchristl. Bildkreises. Mit 23 Abb. u. 2 Farbtaf. Marburg, Kunstgeschichtl. Seminar, 1929 (47 4°). M 7.
- Bock, E., u. R. Goebel, Die Katakomben. Bilder von den Mysterien des Urchristentums. Stuttg., Verlag der Christengemeinschaft (40; 52 Taf.). M 5,80.
- Joh. Georg Herzog zu Sachsen, Die Holztüre in Deir-Mar-Aelian in Syrien bei Karjeten (OriensChr 25/26, 1, 1929, 59—63).
- , Neue Streifzüge durch die Kirchen u. Klöster Ägyptens. Mit 171 Abb. Lpz., Teubner (X, 59 4°). M 12.
- Pasolini, P. D., Ravenna u. seine großen Erinnerungen. Übers. von Meta von Salis-Marschlins. Mit 12 Bildtaf. Straßb., Heitz (IX, 265 4°). M 16.
- Schürer, O., Romanische Doppelkapellen. Mit 82 Abb. Marburg, Kunstgeschichtl. Seminar, 1929 (VIII, 94 4°). M 10.
- Tolnai, K., Beiträge zu den späten architektonischen Projekten Michelangelos (JbPreußKunsts 1, 1—48).
- Schmidt, P. F., Kultbauten der Gegenwart (KunstKirche 6, 3/4, 65—73).
- Girken, P., Modell einer evang. Kirche aus Stahlplatten u. Farbglas (Ebd. 74—76).
- Horn, C., Das prakt. Ergebnis der Kirchbautheorien (Ebd. 77—89).
- Balke, F., Die neue Kreuz-Kirche in Berlin-Schmargendorf (Ebd. 90—92).
- Scharpe, S., Amerikanischer Kirchenbau (Ebd. 93—103).
- Kropp, A. M., Die Kreuzigungsgruppe des kopt. Papyrus Brit. Mus. Ms. Or. 6796 (Ebd. 64—68).
- Grumel, V., La mosaïque du „Dieu Sauveur“ au monastère du „Latome“ à Salonique (Echos d'Or avril, 157—75).
- Dolfen, Chr., Der Keleman-Kelch des Domschatzes zu Osna-brück (Westfalen 2, 37—40).
- Schweinfurth, Ph., Geschichte der russischen Malerei im Mittelalter. Mit 8 Lichtdr. Taf. u. 169 Abb. Haag, Nijhoff (XII, 506). Fl 20.
- Planiscig, L., Toskanische Plastiken des Quattrocento. Mit 4 Taf. u. 20 Textabb. Wien, Schroll, 1929 (S. 73—89 2°). M 24.
- Wilde, J., Die „Pala di San Cassiano“ von Antonello da Messina. Mit 3 Taf. u. 14 Textabb. Ebd. 1929 (S. 57—72 2°). M 20.
- Kurth, Betty, Die Wiener Tafelmalerei in der ersten Hälfte des 14. Jahrh. u. ihre Ausstrahlungen nach Franken u. Bayern. Mit 4 Taf. u. 38 Textabb. Ebd. 1929 (S. 25—55 2°). M 32.
- Bier, J., Tilmann Riemschneider. 2. Bd. Augsburg, Filser (VII, 201 mit Abb., 77 Taf. 4°). M 36.
- Zimmermann, Hildegard, Lukas Cranach d. Ä. Folgen der Wittenberger Heiligtümer u. die Illustrationen des Rhauschen Hortulus animae. Halle, Gebauer-Schwetschke, 1929 (59 mit Abb. 4°). M 4.

Zur Erinnerung an die vor 100 Jahren erfolgte Erhebung
des Heiligen in den Rang eines Kirchenlehrers

DR. GEORG HÜFFER

Der hl. Bernard von Clairvaux

Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens

Erster Band: Vorstudien

XV, 246 Seiten. 1886. RM 5.—

„Dieses in sehr schöner Ausstattung erschienene Buch ist eine Art Prodromus für eine Geschichte des großen Heiligen, die den strengsten Anforderungen modern-kritischer Geschichtsschreibung Genüge leisten soll... Der Verfasser, bereits bekannt durch seine diesbezüglichen Studien im 'Historischen Jahrbuch', ist mit sichtlichster Liebe an die Bewältigung des ungeheuren Stoffes gegangen; er hat weite Reisen unternommen und ist mit den größten Archiven und Bibliotheken aller Länder Europas in Verkehr getreten. Dabei zeigt er überall die größte Umsicht und Genauigkeit und zeichnet sich durch strenge Beweisführung aus.“

Theologisch-praktische Quartalschrift

Durch jede Buchhandlung

Verlag Aschendorff, Münster in Westfalen



Soeben erschien:

Geschlechtskrankheiten und Geschlechtskrankenfürsorge

(Beiträge zur sozialen Fürsorge, hrsg.
von H. Weber, Heft 13/14)

V, 295 S. Geh. RM. 8.55, geb. RM. 9.80

In dem vorliegenden Heft schreiben neben dem Mediziner und dem Hygieniker der Jurist und der Sozialethiker wie auch der Sozialwissenschaftler und der Verwaltungsbeamte über den Fragenkomplex, den das Problem der Geschlechtskrankheiten und ihre Bekämpfung aufwerfen.

Durch jede Buchhandlung

Verlag Aschendorff, Münster in Westf.

MISSALE ROMANUM

für den Altargebrauch

EDITIO IUXTA TYPICAM VATICANAM AD RECENTISSIMUM STATUM
REDACTA CURA ET STUDIO MONACHORUM S. MARIAE LACUM O.S.B.

Zwecks Herausgabe eines neuen Meßbuches für den Altargebrauch in würdiger Gestaltung verband sich die in der liturgischen Erneuerung führende Abtei Maria Laach zu gemeinsamer Arbeit mit der angesehenen Bremer Presse, welche letztere aus Anlaß ihrer hochentwickelten typographischen Kunst bereits wiederholt die Anerkennung und Aufmunterung Seiner Heiligkeit des Papstes Pius XI erfuhr.

Über ihre klar-monumentale, sakral-verklärte Schrift und die praktischen Vorzüge der Neuausgabe unterrichten eingehend besondere Abhandlungen und „Specimina“, die Interessenten auf Verlangen jederzeit gerne zur Verfügung stehen.

Die sich zusammenfanden, dieses Missale zu schaffen, waren nicht ergriffen von einer bibliophilen, ästhetischen Idee, sondern wollten nichts, als dem objektiven Geiste der Liturgie und dem ehrfürchtigen Eifer für den Kultus der Kirche in Klarheit und Treue dienen. Sie hoffen damit dem hochwürdigen Klerus ein Werk geboten zu haben, welches, ganz geformt vom Sinn und Geist der Liturgie, darstellt

EIN MESSBUCH IN BIS JETZT NIE ERREICHTER VOLLKOMMENHEIT

Preise: Je nach Art der Ausstattung in Maroquin-, Schaf-, Ziegen- oder Schweinsleder mit Goldpressung und Farb- oder Goldschnitt RM 200.— und höher.

Ausführliche Preisliste mit Abbildungen der verschiedenen Deckenpressungen und Probeseiten stehen gerne zur Verfügung.

DR. BENNO FILSER VERLAG GMBH AUGSBURG



DAS GEGENWÄRTIGE HEIDENAPOSTOLAT IM FERNEN OSTEN

von

DDR. JOSEPH SCHMIDLIN

Professor der Missionswissenschaft in Münster

Soeben erschien:

II. Halbband. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen u. Texte, Heft 14):
Die indischen Missionen (Vorder- und Hinterindien mit Indonesien und Philippinen). Mit 2 Karten. 160 Seiten. RM. 7.75.

Früher erschien:

I. Halbband. Missionswissenschaftliche Abhandlungen u. Texte, Heft 13):
Ostasien (China und Japan). Mit 2 Karten. 192 Seiten. RM. 9.-
Band I u. II zusammengebunden RM. 18.75.

Nur drei Urteile aus den Kritiken des 1. Halbbandes:

„Das Werk verrät größte Vertrautheit des Verfassers mit seinem Gegenstand und vor allem große Literaturkenntnis, die auch in ausgiebiger Weise dem Leser vermittelt wird. Es ist ungeheuer viel Material zusammengetragen, auch die neue Entwicklung und neueste Literatur ist berücksichtigt.“

Zeitschrift für katholische Theologie, 1930, Heft 1

„... Seine Aufgabe löst der Verfasser mit viel Geschick unter gebührender Beachtung auch der protestantischen Missionsgeschichte und Literatur... Wir wünschen dem Buch nachdenkliche Leser, die aus ihm allerlei Nützliches und Wichtiges lernen können und die zugleich kaleidoskopartig die Welt Japans und Chinas als Ganzes vor sich haben wollen.“

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1930, Heft 6

„... Anyone wishing concise information of the missionary work being carried on to-day in Japan and China by the Church of Rome cannot do better than consult this book.“

International review of missions

Durch jede Buchhandlung

**ASCHENDORFFSCHEVERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER IN WESTF.**

Diese Nummer enthält einen Prospekt des Verlages Felix Menier, Leipzig, über die in Vorbereitung befindliche deutsche Plotinausgabe, ferner einen Prospekt der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster betr. „Beda Kleinschmidts Werk „Auslanddeutschum und Kirche“.

CONCILIIUM TRIDENTINUM

*Diariorum, Actorum
Epistularum, Tractatum
nova Collectio*

Edidit Societas Goerresiana

promovendis inter Catholicos
Germaniae Litterarum Studiis

14 tomi. 40. Bisher tomus I, II, IV, V,
VIII, IX, X und XII. Einband: Halbfranz

TOMUS XII

Concilii Tridentini Tractatum
pars prior: complectens tractatus a Leo-
nis X temporibus usque ad translationem
Concilii conscriptos. Collegit, edidit, illu-
stravit Vincentius Schweitzer. LXXX und
884 Seiten. 60 Mark; gebunden 78 Mark.

INHALT

Praefatio — Prolegomena — Tractatus Leonis X.
Adriani VI, Clementis VII temporibus con-
scripti — Tractatus Pauli III tempore ante
concilium conscripti — Tractatus ad primas
concilii sessiones spectantes — Tractatus ad
sessionem quartam spectantes — Tractatus ad
sessionem quintam spectantes (Tractatus de
peccato originali. Tractatus de praedicatoribus
et de residentia) — Tractatus ad sessionem
sextam spectantes — Tractatus ad sessionem
septimam spectantes — Appendix — Index
nominum et rerum — Index biblicus.

Der III. Band des Werkes: Diariorum pars III,
ist im Druck. Der XIII. Band wird den
II. Teil der Tractatus enthalten, der XIV. Band
Supplementa.

STIMMEN DER ZEIT, FREIBURG IM
BREISGAU: „Alles in allem darf man sagen,
daß man auf Grund dieser Aktensammlung
über die Verhandlungen von Trient nunmehr
die unversleierte volle Wahrheit besitzt.
Es ist nicht möglich, auch nur annähernd
auf das hinzuweisen, was neben den großen
Glaubenskonsens des Reformationszeit-
alters in diesen Akten die Aufmerksamkeit
besonders wachruft. Theologisches, Bio-
graphisches, Literaturgeschichtliches, Poli-
tisches streiten sich da um den Vorrang.
Katechismus und Bibellesung werden eifrig
diskutiert, Seminarbildung und Bücherzensur,
Predigtweise und Almosensammlung.“

THEOLOGISCHE LITERATURZEI-
TUNG, LEIPZIG: „Der katholischen Wis-
senschaft wird man zu diesem Monumental-
werke nur gratulieren können. Alle Historiker
der neueren Zeit und die wissenschaftlichen
Theologen aller Kirchen und Parteien werden
es mit Dank benutzen müssen. Die Heraus-
geber aber dürfen das Frohgefühl hegen,
daß sie eine Arbeit für Jahrhunderte getan
haben.“

Herder Verlag, Freiburg im Breisgau